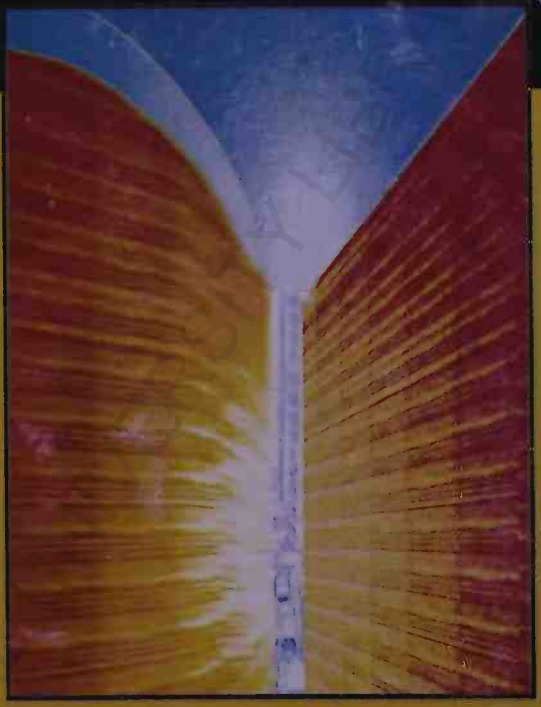
Liliana STAN



PROBLEMA IDEALULUI

Perspective moral-pedagogice

II 353.027

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU" IAŞI
II 353.027

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Liliana Stan

PROBLEMA IDEALULUI

Perspective moral-pedagogice

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Referenţi: **Prof. univ. dr. TEODOR DIMA, membru corespondent al Academiei Române**
Prof. univ. dr. IOAN GRIGORAŞ

Redactor: DANA LUNGU

ISBN 973-8243-64-5

© Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2003
6600 – Iaşi, str. Păcurari nr. 9, tel. / fax (0232) 314 947

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Liliana Stan

PROBLEMA IDEALULUI

Perspective moral-pedagogice

308027

Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza"
Iași, 2003

BCU Central University Library

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
STAN, LILIANA
Problema idealului: perspective moral-pedagogice/
Liliana Stan. - Iaşi : Editura Universităţii "Al. I. Cuza", 2002
p. ; cm.
Bibliogr.
ISBN 973-8243-64-5

17.036.2

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CUPRINS

I. CONSIDERAȚII INTRODUCTIVE 9
I.1. Filosofia morală – domeniul problemelor etice de ordinul întâi 9
I.2. Ambiguitatea identitară a eticii 18
I.3. Delimitarea intențiilor demersului 22

II. OPȚIUNI METODOLOGICE 29
II.1. Deschideri comprehensive în problema idealului prin utilizarea demersului hermeneutic 29
II.2. Filosofia patristică – sursă explicativă despre ideal 36

III. IDEAL ȘI/SAU PERFECȚIUNE 41
III.1. Acordul asupra perfecțiunii 41
III.2. Perfecțiunea – „adjectiv" privilegiat 45
III.3. Reprezentări celebre ale perfecțiunii umane 46
III.3.1. Eroul 48
a. Eroismul în miturile antice 48
b. Idealul heraclean 51
c. Idealul prometeic 53
d. Apărarea lui Prometeu 62
e. Homer și Vergilius despre cavalerul perfect 65
f. Addenda metodologică 67
g. Baltasar Gracián despre eroul monarh 70
III.3.2. Înțeleptul 77
a. Desăvârșirea umană prin înțelepciune 77
b. Cunoașterea și înțelepciunea 81
c. Plăcerea și înțelepciunea: Epicur 86
d. Timpul și înțelepciunea 89
e. Calitățile intrinseci ale înțeleptului 91
f. Discernătorul în concepția lui B. Gracián 94
g. St. Covey – un postmodern despre înțelepciune 98

BCU IASI / UNIVERSITY LIBRARY

III.3.3. Sfântul 106
a. Sfinţenia: imperativ şi năzuinţă 106
b. Clement Alexandrinul despre idealul creştin 111
III.3.4. Consideraţii finale despre erou, înţelept şi sfânt 117
III.4. Alte înfăţişări ale desăvârşirii 120
III.4.1. Despre perfecţiunea unui aliment 123
III.4.2. Reprezentări ale desăvârşirii femeii, bărbatului şi androginului 125
III.4.3. Desăvârşirea operei de artă 132
III.4.4. Aspiraţia la cunoaştere desăvârşită 136
III.4.5. "Cetatea perfectă" 137
III.5. Concluzii 140

IV. ÎN CĂUTAREA PERFECŢIUNII: REPERE EPISTEMICE ŞI FILOSOFICE 149
IV.1. Perfectibilitatea cunoaşterii 150
IV.1.1. Adecvarea metodei 156
IV.1.2. Calea paradigmei 160
IV.2. Perfectibilitatea filosofiei 173
IV.2.1. Rolul bărbaţilor iluştri 174
IV.2.2. Piedici ale desăvârşirii filosofiei 177
IV.2.3. Universul întrebării – genealogia filosofiei 180
a. În căutarea întrebării perfecte 183
b. Întrebarea metafizică 189
c. Lumea întrebărilor. Omul-întrebător-şi-căutător (P. Ţuţea) 192
IV.2.4. Criterii de evaluare a filosofiei 196
IV.2.5. Concluzii 202

V. DIMENSIUNI METAFIZICE ALE IDEALULUI 209
V.1. Pseudometafizica idealului. P. Ţuţea 210
V.2. Deschideri comprehensive în metafizica idealului la P. Andrei 212
V.3. Ideal şi acţiune 217
V.4. Autoritatea scopului 224

BCU IASI - CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

V.4.1. Idealul ca scop şi nevoia de mijloace 235
V.4.2. Căile realizării sfinţeniei ca scop exemplar 246
V.5. Autoritatea valorii 254
V.5.1. Ideal şi valoare umană 257
V.5.2. Forţa intrinsecă a valorii 259
V.5.3. Conservarea valorilor prin educaţie; opţiuni teoretice 266
V.5.4. Perpetuarea valorilor prin etica pedagogică 275
V.5.5. Omenia – valoare sintetică şi ideal moral românesc 278
a. Exigenţele metodologice ale analizei 279
b. Idealul românesc al omeniei 282

VI. ALTE DIMENSIUNI ALE IDEALULUI. PARADOXURILE IDEALULUI 291

Bibliografie generală 303

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

I. CONSIDERAȚII INTRODUCTIVE

I.1. Filosofia morală – domeniul problemelor etice de ordinul întâi

Reflectarea în conștiința umană a problemelor fundamentale ale existenței în general și ale condiției umane în particular se realizează, de regulă, sub semnul *presiunii* cu care se produc sau se instituie anumite situații, evenimente, procese. Același fapt are loc și datorită *gravității repercusiunilor* pe care acestea le generează asupra fiecărui individ în parte sau/și asupra întregului existențial. Funcționarea unor astfel de împrejurări determinative, corelată cu unicitatea subiectivității perceperii lumii, conduce spre vasta și, în același timp, imprevizibila tematică a creației umane, în ansamblu, și, desigur, a creației filosofice, ca specie a celei dintâi.

Considerăm că, prin veridicitatea ei, aserțiunea avansată incumbă calitatea transparenței (deci, a verificabilității) în special cu privire la *filosofia morală*. Chiar atunci când insistă asupra problemelor meta-etice (cum ar fi natura judecăților morale ori posibilitatea cunoașterii etice), aceasta *își propune, prin excelență, discutarea unor „chestiuni etice de ordinul întâi"* (B. Williams, 1993, p.8).

Sensul acordat sintagmei precedente se conturează semnificativ prin unele precizări relevante consemnate în studiul care vizează o scurtă istorie a filosofiei analitice semnat de Valentin Mureșan (1995, pp. 242-245). Preocupată de probleme „ce sunt mai degrabă *despre*, decât *de morală*", etica de *ordinul doi sau meta-etica* (meta-axiologia) pune în discuție aspectele ontologice, epistemologice, psihologice și semantice ale *moralei și limbajului* acesteia; sunt sintetizate astfel întrebări de genul: se pot justifica judecățile de valoare? Dacă morala e obiectivă, care este sensul obiectivității acesteia ? Are sens a vorbi despre adevăruri

morale (valorice)? ş.a.m.d. O altă categorie de întrebări vizează aspecte despre: ce este binele şi ce este răul, ce e corect şi ce e incorect, dacă binele suprem se instituie sau nu ca maximizare a fericirii, *ce ideal de viaţă e bine să adoptăm* etc. Aşadar, *din interiorul moralităţii*, chestiunile etice de ordinul întâi integrează în mod specific preocupările normative. Avem de a face cu o normativitate instituită la nivelul – deja amintit – al faptelor, al situaţiilor, al evenimentelor sau al proceselor umane.

Din perspectiva filosofilor, întâietatea sau prevalenţa menţionată are o motivaţie interesantă; ea constă în faptul că *problema etică însăşi are o poziţie privilegiată, „se situează în centrul oricărei gândiri"*, astfel încât, neîncetând a fi pusă pe tot parcursul istoriei reflecţiei umane, cum sugerează G. Balandier, „discuţia etică nu poate fi separată de discuţia filosofică" (G. Balandier, 1990, pp. 5-6). În acelaşi sens, E. Levinas avansa ideea existenţei unei filosofii prime identificate de autor cu etica însăşi (J. Greich, 1993, pp. 15-27). Desigur, ar fi o gravă, o lamentabilă eroare a se susţine că *filosofia morală se reduce la dimensiunea unei concepţii despre detaliu, chiar dacă acesta ar fi situat la nivelul raporturilor interumane. Nu credem în poziţionarea restrictivă a problemelor eticii, dar observăm că filosofia morală se originează adesecri în detaliu, în amănunt, în particularul minor, neavând importanţă, în acest moment, dacă este vizat aspectul legat de realitate sau de imperativitate*. Mai mult, teoria etică îşi găseşte vitalitatea, forţa regenerării perpetue, suflul său în analiza unui atare referenţial. Demnitatea lui gnoseologică nu este cu nimic inferioară sau de rang secundar faţă de demnitatea cunoaşterii marilor probleme existenţiale ale omului cum ar fi problema libertăţii, a responsabilităţii, a fericirii sau a idealului. Aspectul menţionat se susţine şi, implicit, se argumentează în urma identificării unor situaţii exemplare, *la nivelul tuturor ipostazelor evoluţiei filosofiei morale*. De aceea, putem afirma că teoria etică, fie că aparţine antichităţii, evului mediu, modernităţii sau epocii actuale, îşi are secvenţele relevante care probează deschiderea teoriei despre morală şi moralitate spre reflectarea evenimentelor „momentului istoric" – „hic et nunc". Manifestările normale sau anormale, dezirabile sau indezirabile, stridente sau discrete din viaţa grupurilor umane sau a membrilor acestora generează un dublu efect. Pe de o parte, se constituie o morală

BCU "ION CREANGĂ" LIBRARY

care se referă la fenomene concrete, la fapte variabile situate de-a lungul istoriei, o morală ce se plasează sub semnul *relativului;* pe de altă parte, se edifică o etică fondatoare pentru cea dintâi care abordează conceptele fundamentale: binele, răul, datoria, obligația, libertatea etc. și care se înscrie, astfel, în *universal*. Accederea în universalitate nu e ocultată de detaliu, ci este ocazionată de acesta, chiar stimulată și determinată de el. Celui care caută universalul în planul vieții morale nu-i repugnă detaliul; dimpotrivă, el îl acceptă și îl revendică deoarece amănuntul se dovedește comod, necesar și util[1].

Corelând aspectele anterioare legate de relativitatea și de universalitatea eticii, conchidem că *din interiorul detaliului existențial, sub presiunea acestuia sau din cauza lui, ființa umană conștientizează esențialul vieții sale*. Altfel spus, universalul însuși se dezvăluie în intimitatea lui prin relativ. În aceste condiții, multitudinea exprimărilor umane care au fost supuse evaluărilor de ordin moral a reprezentat tot atâtea subiecte ale lucrărilor propuse, în decursul timpului, de marii gânditori ai lumii; faptul evidențiat rezultă și dintr-o serie de secvențe ale evoluției filosofiei morale, serie celebră, desigur, de vreme ce ea îi integrează și pe Aristotel, și pe Kant.

În lucrarea *Etica Nicomahică*, Aristotel cercetează problema binelui – „cel spre care aspiră toate" (Aristotel, 1988, p. 7) – și chestiunea fericirii, deoarece aceasta din urmă este „binele cel mai înalt dintre toate în domeniul vieții practice" (*ibidem*, p. 10). Pentru că își întemeiază discursul etic pe principiul aprecierii „lucrurilor cunoscute" sau al „faptului ca atare" (*ibidem*, p. 11), în aceeași scriere Stagiritul se

[1] O situație ilustrativă în sensul celor la care ne referim o consemnează Peter Calvert atunci când prezintă perspectiva despre revoluție și contrarevoluție a autoarei Hannah Arendt reflectată în lucrarea *On revolution* (London, 1963). Exegetul observă că, „oricât de îndepărtat și de nedeslușit ar fi", un eveniment de genul revoluției sau contrarevoluției are un obiectiv-valorizat ca „un mic pas pe drumul desăvârșirii omenirii", deci spre o societate ideală. Reprezentarea complexă și nu lipsită de contradicții a acesteia din urmă este sugerată convingător prin intermediul unui detaliu: „Probabil că pentru ei [n.n. – revoluționarii] acea societate este una în care autorul loviturii de stat pozează în conducător înțelept care dă ordine și dispoziții, executate necondiționat de țărani curați, sănătoși și destoinici, care-și cunosc locul în societate și muncesc de bunăvoie de dimineața până seara pe terenurile marii moșii, astfel încât toți să se îmbogățească și soția liderului să poată merge la coafor la Paris" (P. Calvert, 1998, p. 113).

mai ocupă de generozitate, echitate, dreptate, prietenie etc. De pildă, cărțile a VIII-a și a IX-a din *Etica Nicomahică* tratează chestiunea prieteniei. Temă privilegiată, de altfel, în întreaga gândire antică, ea este dezvoltată de Aristotel cu referire concretă la amiciția dintre virtuoși și vicioși, dintre soț și soție, dintre părinți și copii, dintre frați, dintre tineri și vârstnici, dar și referitor la prietenia dintre stăpâni și sclavi. Toate acestea pot fi evaluate ca expresii concentrate ale relațiilor sociale caracteristice comunității grecești din acea vreme.

Concepția epicureică asupra problemelor moralei de obicei este înfățișată de către exegeți ca emergență a contextului general socio-istoric sau drept răspuns original al „nevoii urgente de filosofie" (M. Constantin, 1981, p. 245). Dacă „interesul fizicii epicuriene stă în intenția practică" (L. Robin, 1923, p. 394), atunci etica filosofului poate fi apreciată ca fiind însăși finalitatea cunoașterii (Gh. Vlăduțescu). André Bonnard constată că „Epicur a trăit mulți ani în *exil și în sărăcie*; *aceasta este școala* la care, fiind încă tânăr, el a găsit aproape singur secretul acelei fericiri pe care va avea privilegiul să o trăiască și pe care a început să o comunice celorlalți" (A. Bonnard, 1969, p. 286). Absența suferinței – *aponia* și liniștea deplină, seninătatea supremă, *ataraxia* – reprezintă ideea prin care Epicur „dădea speranță și de speranță omul acelor vremuri avea multă nevoie". Prin urmare, epicurianismul „pentru bătrânețea elenistică era ca un toiag" (Gh. Vlăduțescu, 1972, p. 45).

Începând cu primele secole creștine, *creația teologico-filosofică* supune reconsiderării axiologice întreaga existență umană prin prisma valorilor iubirii aproapelui, a iertării, a smereniei, a milosteniei, a căinței ș.a. ca elemente de referință pentru noua religie. Din perspectiva reperelor amintite, marea majoritate a scriitorilor vremii și toți cei considerați părinți ai bisericii conferă relevanță cognitivă unor aspecte particulare, concrete, considerate de multe ori minore sau nesemnificative atât în cadrul reflecției asupra vieții, cât și în limitele acțiunii umane. Astfel, Clement Alexandrinul delimitează un ansamblu de caracteristici (de altfel, de o bogăție copleșitoare) despre atitudinea pe care bunul creștin este recomandabil să o adopte/ urmeze în mod cotidian. Teologul caută răspunsuri convenabile, viabile la întrebări legate de modul de a vorbi („despre vorbitul cuvintelor de rușine"), de modalitatea folosirii timpului sau de maniera îmbrăcării și comportării în public la ospețe, băi,

petreceri, pe terenurile de exerciții fizice etc. (Clement Alexandrinul, 1982, cărțile II și III din *Pedagogul*).

„Arătătorul celor cerești", cum este numit în cântările bisericii, Sfântul Vasile cel Mare realizează *exegeza desăvârșirii* prin considerații asupra nevoii de întemeiere rațională a opțiunii pentru monahism, asupra importanței cultivării și frecventării îndrumătorului duhovnicesc (mai cu seamă pentru creștinul care dorește să îmbrățișeze viața monahală) și asupra atitudinii oportune pe care trebuie să o manifeste monahul în oricare împrejurare s-ar afla. Același teolog descrie alegerile îndreptățite ale credincioșilor (datorită fundamentării lor scripturistice) în legătură cu alte *detalii ale viețuirii* în comunitatea creștină: „dacă se cuvine ca o comunitate de frați care face negoț cu altă comunitate să observe prețul adevărat al fiecărui fel" (Sfântul Vasile cel Mare, 1989, p. 445), „despre cel care răspunde cu glas mai ridicat și cu cuvinte tari" (*ibidem*, p. 328), despre „făcătorul de pace". (*ibidem*, p. 144) sau despre dispoziția sufletească cu care „se cuvine să mustre cel care este în drept să mustre" (*ibidem*, p. 360) ș.a.m.d.

În *Cartea regulei pastorale*, cunoscută încă din anul apariției (591) ca unul dintre tratatele de referință în problema preoției, Sfântul Grigorie cel Mare (Dialogul) descrie meticulos, apelând la o multitudine de aspecte concrete, *modul de viață dezirabil al „păstorului de suflete"*. Gânditorul evocă ansamblul calităților intrinseci așteptate de la orice slujitor al altarului: smerenia și viața virtuoasă pilduitoare, puritatea gândirii, discreția tăcerii și folosul vorbirii, „împotrivirea prin râvna dreptății păcatelor celor răi", „prietenia prin smerenie cu cei buni" (Grigorie cel Mare, 1996, p. 62), blândețea, sârguința pentru înfăptuirea binelui, „necurmata meditare la legea divină" (*ibidem*, p. 85) etc. Prin zbuciumul *luptei proprii* cu valurile nesfârșite ale păcatului, Grigorie Dialogul, după propria mărturisire, aspiră la realizarea îndreptării tuturor credincioșilor, nu doar a preoților, „spre limanurile desăvârșirii". „În vâltoarea acestei vieți" (*ibidem*, p. 212), căutarea drumului purificării de păcate cu sprijinul pastorului trebuie să țină seama, concomitent, de specificul trăirii împreună cu alții și de intimele trăsături ale ființei umane.

Concepută în scop declarat educativ, partea a III-a a lucrării citate – „Pastorala învățării și a îndreptării" – integrează referiri la faptul

varietății metodologice inepuizabile, dar și inevitabile, în arta predicării, ca efect al multiplicității situaționale cu care se confruntă preotul. În acest context, detaliile invocate referențial și argumentativ abundă, dar cu mare folos. Sfântul Grigorie cel Mare observă că preotul slujește în egală măsură pentru cei veseli sau pentru cei întristați, pentru cei supuși sau „celor care sunt rânduiți conducători" (*ibidem*, pp. 95-99), pentru cei înțelepți, rușinoși, smeriți, statornici, pașnici, răbdători, binevoitori, sinceri, tăcuți sau – în antinomie cu aceștia – pentru cei nechibzuiți, nerușinați, îndărătnici, trufași, gâlcevitori sau „semănători de ceartă", nerăbdători, invidioși, vicleni, limbuți etc.

Fiecare persoană, cu unicitatea sa, ca și fiecare situație sau împrejurare trăită în mod individual atrag modalități diferite de relaționare, de abordare. În ultimă instanță, teologul – episcop al Romei secolului al VI-lea – demonstrează astfel caracterul moral al diferențierii și individualizării intervenției formative atunci când aceasta se produce.

În spațiul cultural al Europei post-medievale, mai precis, în Franța, „...se născuse, se formase cu mult înaintea lui Descartes o anumită concepție filosofică asupra lucrurilor, [...] o concepție liberă, *bazată pe viață, pe cugetarea proprie și pe bilanțul evenimentelor trăite;* [...] *concepția aceasta începuse să privească viața în mod simplu și direct, se călăuzea după ea și-și lua din viață materialul;* părea superficială pentru că era limpede, omenească și luminoasă" (A.I. Herzen, 1952, pp. 251-252). Pentru cadrul axiologic amintit, unul dintre exemplele semnificative îl constituie Montaigne. În *Eseurile* sale, gânditorul reflectă cotidianul aleatoriu sau banal, concomitent, dar și complementar, cu aspecte fundamentale ale existenței. Filosoful se referă la cumpătarea înțeleptului (personaj care „trebuie să judece neatârnat lucrurile, să-și tragă mintea din grămadă" – Montaigne, 1966, cartea I, cap. XXIII), se raportează la dreptate și legități, la educație, învățăcei și învățători etc., dar, în aceleași pagini, Montaigne vizează și aspecte de genul „înfumurării dăscălicești" (*ibidem*, p. 125), „dacă trebuie căpetenia unei cetăți împresurate să iasă pentru schimbul vorbelor de pace" (*ibidem*, p. 21) sau „cum sufletul descarcă patimile sale pe lucruri înșelătoare când cele adevărate îi lipsesc" (*ibidem*, p. 19).

Concretul și/sau imediatul conjuncturalului istoric trăit de persoane sau de comunități determinate se regăsesc și în *Învățăturile lui*

Neagoe Basarab către fiul său Teodosie (cca 1520), în *Principele* (1513) lui N. Machiavelli, în *Descriptio Moldaviae* (1716) semnată de D. Cantemir ş.a. sub forma recomandărilor adresate diferitelor categorii de persoane: domnului (sau principelui), episcopilor, bogaţilor, boierilor „celor mari", dar şi boierilor „celor mici", vlădicilor sau săracilor. Constatăm că substanţa prescrierilor sugerate vizează probleme ce pot fi considerate „de detaliu", care privesc, de exemplu, soliile de pace, atitudinea comunitară dezirabilă pentru fiecare rang în diferite împrejurări, ajungând până la indicaţii privitoare la modul „cum vor mânca şi vor bea..." (*Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*, 1997, p. 193).

În filosofia contemporană, interesul pentru chestiunile etice de ordinul întâi nu s-a diminuat, numai că prezenţa discretă, estompată a acestuia este mai greu sesizabilă. În primul rând, el se resimte într-o ipostază inedită, mai exact ca nostalgie faţă de existenţa acestor probleme atunci când sunt „neglijate" sau „marginalizate" în favoarea consideraţiilor metaetice. De altfel, exprimând nemulţumirea faţă de (pretinsa) puterea „absolută" a teoriei etice, gânditorul englez Bernard Williams (1985) constata „caracterul gol de conţinut al moralei convenţionale". Prin vidul axiologic pe care îl proclamă, susţine eticianul, „filosofia contemporană a moralei a găsit o cale originală de a fi plictisitoare, anume aceea de a nu (se) discuta deloc chestiuni morale" (B. Williams, 1993, p. 11). Acelaşi interes (caracteristic unei mari părţi a eticienilor contemporani) se relevă, *în al doilea rând*, prin abordarea directă, nemijlocită în studiile de filosofie a moralei, mai cu seamă din mediul academic anglo-american, a unor probleme care, în cursurile şi manualele de specialitate, se constituie drept „teme-standard" (B. Williams). Pentru elocvenţa cu care sprijină ideea la care ne referim, invocăm doar câteva chestiuni din *orizontul eticii aplicate* (A. Miroiu, 1995, pp. 11-12): avortul, problema morţii, eutanasia, grija pentru nounăscuţi, îngrijirea fiinţelor umane handicapate şi/sau defavorizate, asistenţa bătrânilor (domeniile de cercetare ale eticii medicale: J. Harris, D. Lamb, J. Rachels, B. Steinbock, H. Kuhse, P. Singer, T. Regan ş.a.), statutul moral al obiectelor din natură, al animalelor şi plantelor, biodiversitatea, salvarea ecosistemelor ameninţate şi a speciilor pe cale de dispariţie (subiecte abordate de etica mediului – M. Midgley, R.G.

Frey, W. Williams, P. Singer, L. Johnson, L. Westra ş.a.), managementul industrial, statutul bancherului etc. (probleme studiate în cadrul eticii afacerilor).

Însăşi caracteristica fundamentală atribuită acestei părţi a eticii contemporane, şi anume aplicativitatea, provine din împrejurarea că domeniul amintit îşi identifică problemele la care reflectează în fapte concrete de genul celor enumerate. În plus, actuala filosofie morală emerge din intenţia declarată a gânditorilor *de a utiliza pentru aprofundare şi pentru abordare practică adecvată, corectă, autentică, adevărată (adică morală) teorii şi principii etice deja construite*. În ultimă instanţă, etica aplicată îşi recunoaşte şi îşi declară explicit poziţia anti-teoretică faţă de probleme de ordin moral. Aceasta din urmă, în varianta lui B. Williams, îşi găseşte expresia sintetică într-o afirmaţie categorică: „voi argumenta că filosofia nu trebuie să încerce să producă teorii etice" (B. Williams, 1985, p.17). Aserţiunea formulată primeşte o explicare aproape de tip aforistic prin observaţia lui Adrian Miroiu referitoare la orientarea filosofică a eticii aplicate: pentru acest domeniu de cunoaştere, „vremea teoriilor şi a principiilor morale a trecut" (A. Miroiu, 1995, p. 14).

Şi perspectiva lui E.R. Winkler are relevanţă pentru demonstraţia noastră; teoreticianul enunţa, la rândul său, ideea unei etici sensibile la context, a unei etici „contextualiste". Substanţa acesteia trebuie să cuprindă consideraţii despre circumstanţele specifice unui fapt moral, despre reprezentările agenţilor morali individuali asupra actelor cu valenţe morale, fiind necesar să integreze reflecţii despre practicile particulare caracteristice vieţii morale a comunităţilor.

Finalmente, *avansăm o apreciere subiectivă despre personajul interesat de chestiuni morale*. Pe ansamblu, în epocile mai vechi, persoana sensibilă la problemele existenţei umane din perspectivă morală s-a simţit (relativ) confortabil în „agora" polisului grec, în preajma înălţimii catedrei universitare, în sihăstria aşezămintelor monahale sau în Altarul slujirii divinităţii. Totuşi, dincolo de regularitatea evidenţiată, constatăm că există cel puţin o excepţie celebră de la aceasta. Ea este indicată de Socrate atunci când „discuta chestiuni de morală în prăvălii şi în piaţă, convins fiind că studiul naturii nu ne este de

BCU IAŞI

folos; el spunea că cercetează „ce bun şi ce rău ţi s-a-ntâmplat acasă" (Diogene Laertios, 1963, p. 162)[1].

În opoziţie cu variantele statutare precedente, este tot mai evident faptul că eticianul zilelor noastre (fie acesta teoretician sau anti-teoretician) tinde din ce în ce mai mult să exercite un *rol social recunoscut în cadrul comunităţii din care face parte* şi de către ansamblul acesteia. De aceea, el se angajează în derularea unui efort susţinut, sever, pentru perceperea, pentru sesizarea problemelor timpului său, mobilizat fiind de scopul *de a le formula corect*. Atunci când sunt puse în mod adecvat, problemele devenite obiect al judecăţii morale revendică angajarea pentru căutarea soluţiilor, până la identificarea lor ca atare. Mai mult, eticianul aspiră la asumarea acestui rol din interiorul unei profesii distincte, atestată ca atare, deci integrată în nomenclatorul ocupaţiilor socialmente validate. De altfel, în multe ţări civilizate, eticianul ultimelor decenii ale secolului al XX-lea se regăseşte, din punctul de vedere al profesiei, ca *membru al unei echipe interdisciplinare alături de medic, de biolog, de psiholog, de teolog, de pedagog, de politician sau de jurist*. La nivelul vieţii morale, dezirabilul obsedant şi adeseori interesat formulat în discursuri teoretice electoral-politice doar de către unii constă, în prezent, în *invocarea de către toţi oamenii, ca persoane izolate şi ca membri integraţi societal*, a *competenţei în abordarea problemelor de ordin moral*.

În cazul particular al eticianului, acestuia i se pretinde prin însuşi statutul profesional *probarea competenţei etice pentru siguranţa exercitării competenţei morale*. Între cele două tipuri de competenţe apare, desigur, o diferenţă, una care este de esenţă. De aceea, formulăm, apelând la observaţia lui Andrei Pleşu, o problemă sintetică inevitabilă: „există, totuşi, competenţă etică reală? Şi dacă da, cine o întruchipează? Este, de pildă, specialistul în probleme de istorie şi teorie a eticii o competenţă în materie?" (A. Pleşu, 1988, p. 14). Acceptăm răspunsul pe

[1] Consecvenţa practicării *în această manieră* a exerciţiului raţiunii nu s-a dovedit – pentru marele gânditor – lipsită de primejdii: „adesea, din cauza argumentării lui vehemente, oamenii se aruncau asupra lui cu pumnii sau îl trăgeau de păr; ...de cele mai multe ori, era disprețuit şi luat în râs, dar îndura cu răbdare această purtare proastă; odată chiar cineva se miră foarte că primise liniştit o lovitură de picior, iar el spuse: «Dacă un măgar m-ar fi lovit cu copita, l-aş fi dat în judecată?»" (*ibidem*).

care îl oferă același teoretician ca soluție elementară și promptă: „nu devii o autoritate morală întrucât i-ai citit pe Aristotel, pe Spinoza sau pe Kant. Erudiția etică – nedublată de vocație etică – e una din cele mai ridicole forme de erudiție; căci în nici un domeniu simpla știință de carte nu e mai inoperantă, mai inconsistentă, mai vinovată"[1]. Deși competența morală „nu se dobândește prin lectură și hermeneutică istorică" (*ibidem*, p. 15), modalitățile investigative amintite (asimilate, până la un punct, cu competența etică) îi asigură acesteia suficiente premise pentru a se institui, fără însă a-i oferi garanții.

Indiferent de timpul și de condițiile socio-istorice în care s-a manifestat, *eticianul s-a impus și încă se impune în ipostaza specială de persoană care întreabă pe alții și care se întreabă pe sine*. În esența ei, natura condiției eticianului este socratică, datorită însuflețirii lui, asemenea filosofului grec, dată de „dorința uimitoare și nemaiauzită de a formula în sfârșit întrebări bune, acelea care creează răspunsuri bune, … care demască învățăturile false" (A. Graf, 1997, p. 5).

I.2. Ambiguitatea identitară a eticii

Prin aceste prime considerații, interesul nostru a fost să convingem cu ajutorul reperelor cultural filosofice menționate că *în sfera imediatului, a conjuncturalului, a contextului și/sau a concretului* etica își găsește o parte consistentă a substanței preocupărilor ei. Totodată, însă, recunoaștem și evidențiem ideea că obiectul ei de cercetare, în modul cel mai firesc, nu se epuizează în concret și prin acesta. *Concretul alături de abstract, detaliul acompaniat de ansamblu, imediatul împreună cu* îndepărtatul, directul *complementar cu indirectul confi-*

[1] Din punctul nostru de vedere, în aceeași situație se pot găsi și teologii: dacă ei cunosc dogmele, simbolurile și normele religioase, dar nu le respectă, ajung la o anomalie, la ceva fad, la infinit mai puțin decât ceea ce poate „acumula", achiziționa practicantul unui cult religios – fie el și mai puțin evoluat din perspectivă strict informativă. Cu farmecul inconfundabil al exprimării unor mari adevăruri „cu cele mai umile cuvinte" (G. Liiceanu, 1993, p. 11), P. Țuțea conchide că „a ști, la scară umană, poate fi folositor – dar în nici un caz mântuitor. […] E mai mântuitoare o rugăciune într-o biserică din Găești decât Platon" (1993, p. 72).

gurează un obiect de cercetare cu o structură derutantă, oarecum paradoxală. Pentru domeniul teoretic al eticii, compoziția acestuia determină un statut pus adeseori în discuție – tocmai de aceea – de către specialiști.

Astfel, V. Jankélévitch argumenta pe larg ideea paradoxului moralei; teoreticianul observa că, dacă în prezent filosofia este preocupată obsesiv de a se defini și de „a se convinge de propria existență", atunci filosofia morală „apare ca o culme a ambiguității și insesizabilului" (V. Jankélévitch, 1997, p. 5). Mai mult, pentru același gânditor ea reprezintă „insesizabilul insesizabilității" – aspect care o propulsează în chiar „problema primordială a filosofiei". În opinia lui V. Jankélévitch, soluționarea problemei stabilirii statutului identitar al filosofiei morale întâmpină dificultăți mari, piedici severe, motiv pentru care „este mai ușor să spui ce nu este filosofia morală și cu ce produse înlocuitoare ești ispitit s-o confunzi" (*ibidem*). Demersul clarificării chestiunii puse în discuție poate valorifica, prin urmare, metodologia „filosofiei negative" sau apofatice.

În același sens, A. Pleșu constata că prin deschiderea consubstanțială față de faptele morale care „circumscriu un domeniu al nuanței, al varietății, al relativității, a cărui bogăție nu poate fi cadastrată inginerește, *etica însăși e o «știință» oarecum paradoxală, un amestec neobișnuit de contingență și universalitate*, vizând mai curând înțelepciunea (phronesis) decât știința propriu-zisă" (A. Pleșu, 1988, p. 15).

Ineditul condiției filosofiei morale este sugerat și de către N. Hartmann atunci când punea în discuție *interesul originar al eticii pentru familiar, apropiat, pentru ceea ce reprezintă curgerea experienței cotidiene, firești.* În același timp, susține gânditorul, nu este mai puțin adevărat că etica se orientează și asupra „marilor probleme hotărâtoare de viață", în fața cărora particularul se vede situat din nou «*undeva*» greu de precizat.

În concluzie, din punctul nostru de vedere apreciem că interesul față de condițiile sau determinațiile particulare ale vieții umane și față de dimensiunea morală a acestora semnifică „ceva" nu doar despre cele în cauză; în plus, se exprimă sintetic preocuparea esențială și specific umană pentru *ceea ce se situează întotdeauna dincolo de particularul existențial, anume îngrijorarea pentru sensul vieții.* Sensul existenței

umane se definește profund abia din exteriorul cotidianului trăit, prin îndepărtarea de familiar și prin plasarea la nivelul generalului și universalului; dar el rămâne perceptibil doar la nivelul celui dintâi și poate fi apropriat reflexiv cu ajutorul acestuia.

Din perspectiva observațiilor anterioare, evoluția istorică a filosofiei morale care include interesul prevalent pentru experiența imediată evidențiază faptul că însăși *problema dimensiunii universale a sensului vieții nu poate să se pună independent de chestiunea valorii și sensului împrejurărilor de viață* în care ființa umană este implicată direct sau indirect. Susținem odată cu Th. Nagel că „dacă ceea ce facem are cât de cât un rost" atunci „rostul trebuie găsit în ceea ce se întâmplă în timpul cât trăim" (Th. Nagel, 1994, p. 69) și, adăugăm, în spațiul în care viețuim.

Tocmai de aceea, meticuloasa și rafinata abordare a chestiunilor etice de ordinul întâi nu a împiedicat demersul filosofiei morale, chiar atunci când s-a declarat anti-teoretic, să conțină trimiteri implicite sau explicite la problema sensului vieții. Concomitent cu deschiderea conștiinței umane, spre lume și spre sine, atât la nivelul gândirii cotidiene, cât și la nivelul gândirii etico-filosofice sistematice, aceeași chestiune s-a impus ca „problema problemelor" și se va păstra ca atare „câtă vreme ființa umană va exista ca ființă conștientă" (Tudor Cătineanu, 1987, p. 171). Ne confruntăm, deci, cu un domeniu teoretic care surprinde „realitatea a ceea ce este nereal în lumea datului" și care se află „la mijloc, între realitatea dură a vieții și idealurile oscilante ale perspectivei vizionare" (N. Hartmann, 1935, pp. 1-16, apud *Filosofie contemporană*, f.a., pp. 150-151). Putem admite că, dacă omul caută să aibă o „viață semnificativă, bine valorizată și adecvat dirijată, atunci o viață cu sens – ca suită de acțiuni – trebuie concepută ca o viață orientată după un ideal" (*ibidem*, p. 178). Dar, dacă rostul existenței este sintetizat în ideal, el se afirmă, se manifestă prin concret. De aceea, dezbaterea despre ideal se circumscrie confortabil sferei problemelor etice de ordinul întâi.

Caracterul paradoxal al statutului eticii se evidențiază și din *perspectivă diacronică*. Interesul eticii pentru ceea ce constituie *fapt împlinit*, pentru o realitate care „a fost exprimată" (prin urmare, constituită în orizontul temporalității trecute) se deplasează cu insistență

asupra *a ceea ce urmează să fie,* asupra a ceea ce „va fi", *asupra posibilității – instituire a viitorului sub semnul angajării conștiinței morale.* Astfel se produce *simultaneitatea manifestării caracterului retrospectiv al discursului filosofiei morale și a invocării caracteristicii prospectivității acestui tip de demers.* În contextul dezbaterilor actuale despre reconsiderarea statutului epistemic al eticii, gânditori precum Hans Jonas, Jürgen Habermas, Karl Otto Apel, Alain Badiou, Emmanuel Lévinas ș.a. dezvoltă amplu ideea unei *etici a viitorului.* În virtutea noii viziuni, în planul acțiunii umane prezentul dobândește întemeiere tocmai prin raportare la viitor[1].

H. Jonas, de exemplu, concepe o *etică metafizică dominată de cerința imperativă a responsabilității pentru viitor.* Se formulează un principiu care constituie răspunsul sintetic la întrebări de tipul: *ce face necesară existența oamenilor în lume? De ce și cum trebuie să li se asigure acestora viitorul?* Produs al actelor ce nu mai aparțin subiectului individual, tehnologia epocii postmoderne generează „o deschidere cauzală incomparabilă spre viitor" (H. Jonas, 1993, p. 14). În privința domeniului cercetării moralei și moralității, prezența tehnologiei performante și a efectelor acesteia *face necesară* transformarea în ipostaza de *macroetică.* Obiectul macroeticii este reprezentat de o moralitate universală. Însuși adevărul este validat în contextul raporturilor oamenilor actuali cu generațiile viitoare, cu viitorul. Prin urmare, „etica responsabilității pentru viitor este absolută, ea este pe termen strategic, foarte lung, întreținând îndatoririle noastre pentru posteritate, acordându-le o valoare prioritară, necondiționată" (I. Grigoraș, 1999, p. 78).

Interesul pentru viitor presupune, finalmente, existența indubitabilă a unui ideal, posedând trăsătura specială de a viza umanitatea ca întreg și de a avea un conținut unic valoros, respectiv însăși existența în parametri umani. Asumarea comunitară și personală a unui atare ideal echivalează cu instituirea premisei primordiale a ontologiei umane și sociale. De aceea, în conținutul macroeticii este

[1] Din punctul nostru de vedere, apreciem că rămâne actuală opinia sau recomandarea lui Karl Jaspers: „să nu cazi pradă trecutului și nici viitorului. Important este să fii cu totul prezent".

logic-necesară regăsirea problemei idealului, în oricare dintre ipostazele manifestării sale s-ar afla: individual, colectiv, profesional etc. Prin însăşi prezenţa lui, idealul soluţionează impasul unui nivel cognitiv, ca şi „criza de ideal" ca atare (S.T. Maxim, 1999, p. 187).

I.3. Delimitarea intenţiilor demersului

Obiectul reflecţiei studiului nostru este constituit de problema idealului – din perspectiva dimensiunilor morală şi pedagogică ale acestuia[1]. Contrar opiniei că a te ocupa de ideal înseamnă a te îndepărta de realitatea existenţială, susţinem, dimpotrivă, din motivele amintite deja în paginile anterioare, că această problemă poate fi integrată cu uşurinţă în categoria chestiunilor etice de ordinul întâi. Considerând idealul în postura amintită, ne propunem să identificăm argumente credibile în sprijinul ipotezei potrivit căreia *în măsura în care acesta incumbă un conţinut rezonant sau compatibil cu exigenţele morale instituite la un moment istoric dat în comunităţi umane determinate, prin dimensiunea morală dobândită, idealul devine pedagogic, servind drept reper şi criteriu al stabilirii oportunităţii şi eficienţei acţiunii educative.* Dacă putem susţine despre toate aspectele realităţii umane (intenţii, fapte, acţiuni, reacţii, opinii etc.) că sunt susceptibile de evaluare morală, pretinzându-li-se concordanţa cu exigenţele sau criteriile uzuale de ordin moral, atunci acelaşi fapt se dovedeşte valabil şi în cazul idealului. Produs al conştiinţei, exprimabil şi realizabil însă în realitate, idealul este uneori chiar realizat într-un grad oarecare de completitudine. În situaţiile în care rigorile judecăţii morale nu sunt satisfăcute, de regulă, se conturează diferite motive întemeiate şi larg acceptate de respingere a

[1] Eventuala impresie de inconsecvenţă în utilizarea termenilor „moral" (întrebuinţat predilect pentru a numi *realitatea morală* aferentă) şi „pedagogic" (preferat pentru indicarea *domeniului teoretic* care cercetează educaţia) solicită precizarea că pe parcursul lucrării acceptăm sinonimia conceptuală, frecvent întâlnită în literatura de specialitate, între „moral" şi „etic", ca şi între „pedagogie" şi „educaţional". Interesul cognitiv pentru realitatea idealului a condus, însă, inevitabil, la valorificarea intervenţiilor teoretico-filosofice, în general, şi de filosofie morală, în special, cât şi teologice, pedagogice ş.a.m.d.

BCU "LUCIAN BLAGA" CLUJ-NAPOCA LIBRARY

acelor forme ale manifestărilor umane dubitabile din punct de vedere moral[1].

Acceptăm, îndeobşte, că *a avea un ideal este semnul premisei împlinirii superioare a fiinţei,* ca urmare a faptului că, atât în sfera reflecţiei sistematice, cât şi în exprimările spontane, acesta este corelat sau asociat cu un conţinut pozitiv, valoros, superlativ, în ultimă instanţă, moral. Prin urmare, este evident *că atunci când idealul nu include structural dimensiunea morală, el se auto-suprimă.* Dalai Lama (2000, p. 94) recunoaşte cu evidentă derută şi insatisfacţie prezenţa idealurilor la nivelul existenţei unor persoane sau indivizi a căror viaţă „pare consacrată, în totalitate, violenţei şi agresiunii". Fără nici un dubiu, constată gânditorul, „Hitler, Stalin, Mao şi Pol Pot au avut idealuri în numele cărora au acţionat" (*ibidem*) şi pentru realizarea lor au pus în joc o capacitate imaginativă diabolică incredibilă.

Anulându-se ca valoare, deşi pot să se perpetueze, astfel de idealuri *nu trebuie să susţină conţinutul relaţiilor interumane prin formele învăţării sociale şi cu atât mai puţin prin modalităţi instituţionalizate ale ei.* Complementaritatea activităţilor tuturor agenţilor socio-umani şi a tuturor formelor instituţionalizate de manifestare a acestora integrează, desigur, înainte de toate, educaţia. Într-un studiu publicat în 1985, Wolfgang Kraus exprima astfel motivaţia imperativităţii respingerii idealurilor lipsite de moralitate: „mai limpede decât în urmă cu câţiva ani *se poate constata acum ce catastrofe latente sau*

---

[1] Un exemplu oportun pentru a susţine ideea avansată ne oferă domeniul artei poetice. Construit pe o concluzie nihilistă asupra vieţii, dar şi asupra artei, dadaismul a produs, în opinia lui N. Balotă, anti-poeme. La nivelul lor percepem, *dacă* se acceptă intervenţia spiritului uman, *doar* aspectul inconştient. Incomprehensibilul anti-artei dadaismului, prin metoda utilizată de acesta, semnifică totuşi ceva, şi anume negarea valabilităţii actului creator, tentativa „deturnării poeziei de la intenţiile ei originare" şi „dincolo de gratuitul unei explozii de exuberanţă ori de furie juvenilă, *reducerea la absurd a artisticului ca atare* (N. Balotă, 1976, pp. 364-366). În fond, aspectele amintite exprimă *absurdul ca absenţă a dimensiunii morale* a acestei forme de pretinsă şi orgolioasă artă. Manifestul dadaismului scris de Francis Picabia expune ostentativ – alături de nihilismul consubstanţial – insulte, desigur, imorale, la adresa publicului: „Dada nu simte nimic, nu e nimic, nimic, nimic./ El este ca toate speranţele voastre: nimic/ Ca paradisurile voastre: nimic/ Ca idolii voştri: nimic/ Ca oamenii voştri: nimic/ Ca eroii voştri: nimic/ Ca artiştii voştri: nimic" (*ibidem*).

manifeste au fost generate de deformarea şi falsificarea idealurilor. Folosirea abuzivă a idealurilor, faţă de care mai ales oamenii tineri sunt receptivi, a fost din totdeauna apanajul unor demagogi şi dictatori influenţi care, apelând la cele mai înalte idealuri, nu au făcut altceva decât să le distrugă. [...] Nu există pericol mai mare decât acela de a distruge valori, cum sunt omenia ori iubirea aproapelui, acţionând chiar în numele acestora" (Wolfgang Kraus, 1997, p.9). Aşadar, doar *dimensiunea morală a oricărui ideal fundamentează şi întreţine perpetuarea lui prin acţiune, în general, prin educaţie, în special.*

Definibile prin raportare la ideal, pseudo-idealul, anti-idealul şi, într-un anumit sens, chiar nonidealul (T. Cătineanu, 1987)[1] ca ipostaze reale, dar inautentice ale acestuia – sugerează plasarea lor dincolo de bine, dar nu şi dincolo de rău. „Conlocuirea" lor în interiorul răului le face, în fapt, imorale şi, prin aceasta, antiumane şi antisociale, *fiind de*

---

[1] T. Cătineanu (1987, pp. 25-29) prezintă şi explicitează un câmp lingvistic bogat referindu-se pe de o parte la ideal, iar pe de altă parte la pseudo-ideal, anti-ideal, contra-ideal şi non-ideal.

• *Pseudo-idealul* promovează *un conţinut pseudo-valoros* perceptibil într-o formă facilă mai cu seamă în raporturile dintre generaţiile succesive. Deşi, în mod normal, generaţiile recunosc legitimitatea variaţiilor formelor idealurilor, „se poate întâmpla ca nevoile să fie noi, iar idealurile modelatoare să rămână vechi". Promovându-se prin intermediul educaţiei un ideal depăşit, deci neconcordant cu trebuinţele subiectiv-obiective actualizate, se instituie pseudo-idealul.

• O tipologie distinctă de acte umane reale desemnată emblematic de sintagma „crimă perfectă" determină genul *anti-idealului;* acesta afirmă „ca posibilă şi necesară – o antivaloare".

• Semantica formală a anti-idealului – observă T. Cătineanu – îl situează în proximitatea *contra-idealului* (termen nu tocmai fericit ales/propus de V.D. Zamfirescu într-un studiu din 1967, pp. 529-535), fără însă a i se suprapune ca înţeles. El apare „în situaţii de *concurenţialitate* a mai multor idealuri sau a aceluiaşi ideal, în măsura în care poate avea diverse *grade valorice*, respectiv diverse limite de extensie în viitor".

• *Non-idealul* evocă situaţia absenţei idealului din viaţa persoanelor sau a grupurilor umane, ea însăşi indicată de lipsa scopurilor pentru o perspectivă mai îndepărtată. Deoarece fiinţa umană conştientă dispune inevitabil, necesar de anumite intenţionalităţi, non-idealul vizează fie „un minimum de proiectări în viitor", fie „limita zero a idealului". Pentru prima situaţie, scopurile imaginate sunt precis determinate (deci realizabile cu precizie, fără nici un fel de riscuri), generează acţiuni de tip repetitiv în care creativitatea este de nivel minim sau zero şi vizează viitorul cel mai apropiat sau „eternul prezent al viitorului".

neconceput integrarea lor într-un demers educativ. Din acest punct de vedere, R.S. Peters constata că „a spune că un om a fost educat, dar el nu s-a schimbat în bine sau că, educându-şi copilul, un om nu a încercat să facă ceva care merită osteneala, ar fi o contradicție logică" (R.S. Peters, 1966, p. 25).

Preluând optica pedagogilor francezi Viviane şi Gilbert de Landsheere, susținem faptul că prin educație se realizează invariabil acel „a conduce undeva" sau dezirabilul. Dar, acțiunea „conducerii spre" prin formare şi noțiunea de „nicăieri" presupun relația de excludere reciprocă deoarece „educăm țintind spre adevăr, spre bine, spre frumos – şi nu spre neadevăr, spre rău, spre urât. Destinația educației este prin definiție pozitivă" (V. de Landsheere, G. de Landsheere, 1979, p. 7). Substanța considerațiilor precedente sugerează – suficient de neașteptat pentru sfera educației în contextul postmodernității – *actualitatea idealului antic sintetizat de greci prin Kalokagathia*.

Dacă nu toate idealurile au fost/sunt şi idealuri pedagogice, chiar în condițiile în care se probează prezența dimensiunii morale aferentă unui timp şi unui spațiu de existență, ca *principiu teoretic primordial se acceptă, întotdeauna, că* ***idealurile pedagogice trebuie să fie morale***. În aceste condiții, este evident că dimensiunile *morală şi pedagogică* ale idealului trebuie considerate coexistente şi interdependente.

*

* *

Argumente de ordin teoretic şi practic determină, finalmente, însoțirea vocației esențial morale a educației cu *analiza de natură filosofică asupra finalităților* ei. Lucrarea prezentă întruchipează o încercare în acest sens. Derularea unui demers de factura menționată semnifică atât asumarea de către adult a responsabilității proprii ce derivă din „datoria dezvoltării la copil a umanității sale virtuale" (S. T. Maxim, 1999, pp. 188-189) până la nivelul ființei morale conştiente, cât şi respectarea dreptului tinerilor de a beneficia de mijloace adecvate, în acest context, morale, ale devenirii lor ca oameni deplini.

Conceperea idealului, în general, şi identificarea idealului educațional, în special, presupun parcurgerea unui traseu complex care include o succesiune de momente investigative: analiza ipostazelor idealului din

perspectivă istorică, specificarea conținutului idealului (științific, moral, religios etc.), evidențierea efectelor emergente existenței idealului în planul acțiunii general-umane și în sfera educației, determinarea mecanismelor (istorice, psihologice, culturale etc.) de constituire a idealului ș.a.m.d.

Specificarea idealului educațional reprezintă un fapt necesar derulat cu o anumită ritmicitate, aferentă presiunilor istorice[1]. Dinamica idealului este impusă, în primul rând, de schimbările de natură politică, socială, economică, științifică, spirituală etc. și, în al doilea rând, de paradigma teoretico-explicativă asupra educației. Privitor la cel de al doilea aspect, Ed. Spranger, spre exemplu, formula caracteristicile specifice actului formării fără să eludeze idealul. Teoreticianul concluziona că „educația este acea activitate culturală care-și propune să dezvolte la indivizii în maturizare cultura subiectivă printr-un contact

---

[1] Pedagogii români din prima jumătate a secolului al XX-lea au tratat problema idealului evidențiind *imperativul clarificării acestuia în contextul politicii educaționale* atât cu argumente teoretice, cât și cu aspecte de natură practică. De pildă, Ion Găvănescul schița sugestiv liniile unui tablou al derivei în educație, al imposibilității rigurozității și controlului în această sferă acțională, ca efecte inevitabile ale absenței idealului: „închipuiți-vă o armată care pornește la luptă comună fără plan unitar de campanie, operând fiecare unitate constitutivă de capul ei, fără să știe și *fără să vrea să știe* ce face și ce au de gând să facă celelalte părți integrante ale regimentului, ale diviziei, ale corpului de armată, ale armatei. *...Dacă efectul educativ al unei acțiuni școlare dezorganizate asupra spiritului elevilor e mai puțin vizibil, nu e mai puțin real*" (I. Găvănescul, 1995, p. 51). În manieră similară, *Cursul de Pedagogie* din 1921 al aceluiași autor consemna ideea absurdității acțiunilor care nu se pun în serviciul unui ideal: „Ce absurd ni s-ar părea un arhitect care, fără să facă un plan dinainte, fără să aibă în minte nici înălțimea clădirii, nici scopul ei, nici dispoziția camerelor, nici unde are să fie ușa, fereastra, scara, ar lucra îngrămădind cărămizi peste cărămizi. N-ar fi de mirare dacă, în astfel de condiții, ar ieși o casă a cărei ușă să fie în pod și fereastra în pivniță. Deci, e de *absolută nevoie și logică și practică să ne lămurim asupra scopului educației*" (idem, 1922, p. XV).
Fiind strict necesar existenței umane (pentru comunități și indivizi, pentru tineri și vârstnici, pentru bărbați și femei, pentru activitatea spirituală și pentru cea productivă etc.), idealul constituie pentru educație – în viziunea lui C. Narly – „prisma, luneta prin care noi privim, vedem și concepem realitatea pedagogică însăși" (C. Narly, 1925, p. 4). C. Narly aprecia că orice concepție despre actul formării dobândește consistență, relevanță, prin aceasta, valoare – *dacă propune un ideal ca „obiect al străduinței noastre"* (*ibidem*, p. 4).

adecvat cu cultura obiectivă şi prin *asigurarea unui adevărat ideal cultural, valoros sub aspect etic"* (cf. L. Antonesei, 1996, p. 27).

Demersul formulării/clarificării idealului pedagogic trebuie plasat, de asemenea, sub semnul necesităţii. Derularea procesului educaţional în absenţa idealului conduce la metamorfozarea acestuia din artă potenţială în pastişă ori în meşteşug, din ştiinţă în ignoranţă, lăsând liberă manifestarea ocazionalului în locul sistematicului, a improvizaţiei – ca substitut pentru elaborarea responsabilă, şi a empiricului în locul raţionalului. Absenţa idealului, ambiguitatea acestuia (care echivalează aproape cu o lipsă) sau orientarea lui defectuoasă, pentru că sfidează exigenţele de ordin moral, constituie elemente care sugerează imaginea unei activităţi în impas. În lipsa unor finalităţi bine definite, influenţele educative se exercită fără a spera că-şi vor atinge scopul şi fără a cunoaşte dacă s-a ajuns vreodată la capăt de drum. În absenţa unor finalităţi morale, formarea umană se transformă într-un act nociv, periculos, într-o anomalie acţională generatoare de anomie socio-umană.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

II. OPȚIUNI METODOLOGICE

II.1. Deschideri comprehensive în problema idealului prin utilizarea demersului hermeneutic

În secolul nostru, hermeneutica se situează în centrul a numeroase controverse aflate în corelații complexe cu fenomenologia, cu ontologia, cu structuralismul, cu dialectica etc. După remarcarea tipului de comprehensiune amintit (cu mult înainte de 1900[1]), efortul teoreticienilor implicați în dispută s-a angajat pentru definirea și specificarea spațiului de referință al hermeneuticii (N. Rîmbu, 1998). Această finalitate a angajat în argumentare resorturile explicative ale logicii (prin „logica hermeneutic•" a lui Paul Ricœur) și ale „hermeneuticii filosofice" (a lui Hans-Georg Gadamer).

Analizând orientări și stiluri de gândire semnificative din filosofia contemporană, Alexandru Boboc afirmă că „este dificil de demonstrat dacă hermeneutica este mai mult metodă sau mai mult concepție". Cu toate acestea, asumându-și conștiința complexității problemei analizate, autorul susține evidența faptului că *încercările de înnoire a metodologiei științelor umane sunt acelea care se fundamentează în demersul hermeneutic* (Alexandru Boboc, 1995, p. 183).

---

[1] Baltasar Gracián (1994), în unele formulări sclipitoare din opera lui și într-un context ideatic ce nu-și propune explicit abordarea problematicii interpretării, sesizează valențele unor lucrări *de a provoca exercițiul hermeneutic și astfel de a-l face real*: „O operă bună nu să umple orele, ci să le împlinească, deoarece lecturii îi oferă puțin, dar cugetării – mult" (*ibidem*, p. 135); „Faptele nou-nouțe și spusele moderne, adăugând pe lângă excelență noutatea, *primenesc aplauzele*, deoarece sentințele răncede, isprăvile roase de carii sunt la fel de plicticoase ca și erudiția pedanților și a grămăticilor" (*ibidem*, p. 160); -„Privește pe dinăuntru!" (*ibidem*, p. 292); -„Totdeauna preaintegri judecători ai rațiunii, care fără ochi văd mai mult și fără mâini ating și pipăie totul" (*ibidem*, p. 208) etc.

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Pentru Alexandru Boboc, o astfel de opțiune este justificată de faptul că, pe de o parte, „hermeneutica mărturisește o deplină încredere în valoarea demersului teoretico-filosofic" (*ibidem*, p. 189), iar, pe de altă parte, de motivul că ea realizează o fertilă conciliere între strategiile gândirii de tip clasic și cele ale formelor modernității.

Complexul proces de reconstrucție metodologică din științele socio-umane vizează și teoria etică cu temele sale reprezentative. În abordarea problematicii dimensiunilor morală și pedagogică ale idealului, apelul la demersul hermeneutic se impune prin câteva aspecte ale utilității derivate din diversele variante de întrebuințare a acestuia: a) decriptarea simbolisticii idealului; b) suplimentarea neîngrădită a conținutului ideatic al unui text-suport; c) optimizarea comunicării între creator și utilizator; d) eficientizarea examenului critic al exegezei idealului etc.

a. Punerea în ecuație a idealului – prin dimensiunea lui moral-pedagogică – presupune investigarea unui *obiect epistemic cu valoare de simbol*. Perspectiva hermeneutică ne obligă „să încercăm să înțelegem ce este un simbol" și cum generează *„dobândirea conștiinței simbolismului ca fapt"* (Jean Borella, 1995, p. 311).

Prin prisma celor două dimensiuni, problema idealului a cunoscut abordări restrânse care pot fi detectate în (relativ) puține lucrări de filosofie morală. Forma explicită de analiză este adeseori trădată, preferându-se formulări *aluzive, implicative, identificate în enunțuri cu caracter general*. Este semnificativ exemplul lui Aristotel, care, în *Etica Nicomahică*, se referă succesiv la *omul perfect, la forma de guvernare perfectă, la prietenia desăvârșită, la contemplare ca mod superior de viață* etc., ca și la *grandoare sufletească* în sensul unei „virtuți quasi-globale manifestă în toate celelalte virtuți" (J.R.Moncho-Pascual, 1972, p. 209) ș.a. Încercarea exegetică asupra filosofiei morale a Stagiritului, având intenția de a identifica în opera amintită idealul, inclusiv idealul etic, ne-a oferit soluția unei rezolvări multiple tocmai prin valorificarea potențialului explicativ al hermeneuticii. Astfel, s-a apreciat că *fericirea* poate fi considerată „ideal interior bazat pe virtute" (Stella Petecel, 1988, p. 305), dar s-a opinat și că *grandoarea sufletească* reprezintă „o formulă condensată și perfectă a idealului etic al lui Aristotel" (*ibidem*, p. 311). Deși amintită episodic în *Etica Nicomahică*, *Kalokagathia* se confi-

gurează „într-un ideal complex de perfecțiune morală și în general umană" (K.S. Katsimanis, 1977, pp. 279-333), iar *filosoful*, „omul ce se dedică contemplării" (Aristotel, 1988, p. 257), reprezintă un tip uman ideal.

Atât prezența, cât – mai cu seamă – absența problematicii idealului în substanța unei filosofii impun considerarea lor ca obiecte ale exercițiului *intuiției*. Ca atare, în observațiile despre ideal formulate pe marginea textelor la care ne-am raportat, nu ne-am propus un grad de precizie verificabil după criteriile riguroase ale adevărului științific. Am cultivat în acest sens spiritul aserțiunii Stagiritului: „omul instruit caută în fiecare gen doar gradul de precizie implicat de natura subiectului" (*ibidem*, p. 9).

b. Analiza hermeneutică a unei opere filosofice, prin ea însăși, impune unul dintre resorturile cognitive ale acestei modalități de raportare la text și anume „a-l înțelege pe autor mai bine decât s-a înțeles el însuși" (cum remarca Dilthey, atunci când îl comenta pe Schleiermacher – W. Dilthey, 1947, p. 333). Desigur, față de această aspirație a hermeneuticii se pot formula *rezerve îndreptățite*, determinate de îndoiala că *altcineva* decât creatorul unei idei, al unei opere etc. poate dispune de resurse comprehensive superioare celui dintâi. Totuși, rezervele la care ne referim se pot atenua aducând în favoarea constituirii posibilității de a înțelege neîngrădit capacitățile subiectivității umane două argumente complementare. În primul rând, utilizarea metodologiei hermeneuticii semnifică *intenția receptorului* de a rememora sau recupera fondul primar și primordial al unei creații, dar într-un context nou, original. În al doilea rând, exercițiul interpretării trădează și *intenția beneficiarului de a dezvolta creativ*, pe baza exercițiului imaginativ și cu efecte maxime, premisele cognitive incluse conținutului operei receptate. Pentru un plus de claritate, facem câteva precizări pe marginea acestor două argumente.

Atunci când analiza operată se referă la creația unui autor dintr-o spațio-temporalitate culturală îndepărtată de cea a prezentului trăit, hermeneutica devine un proces de „restituire critică". Aceasta „mediază vechiul prin nou și noul prin vechi și conduce la un *proces de comunicare*" (Gadamer, 1977) fundamentat pe rememorare (Al. Boboc, 1995, p. 188). În dialogul-comunicare menționat, esențial este faptul de a *recunoaște alt sens, de a accepta să existe o „lume ce stă să vină"*,

„lume eshatologică la care fiecare își aduce partea sa" și care – pentru orizontul moralei și moralității – este posibilă prin *imaginația etică* (Richard Kearney, 1993).

Prin opera sa, Paul Zumthor exemplifică în mod convingător situația descrisă. Savant, teoretician, eseist, romancier și poet, gânditorul aplică în lucrările sale o metodă inedită de analiză, „un du-te-vino «reciproc avantajos», între *metatext* și *textul-obiect*, chiar dacă, în definitiv, acesta din urmă nu este, *nu mai este* singurul capabil să cauționeze produsul analizei... *Materia textului-obiect devine, astfel, alta, altele fiind și modalitățile prin care se întreprinde cunoașterea ei*" (Maria Carpov, 1998, p. 6). În cazul lui Zumthor, postulatul promovat prin creația realizată este acela al *priorității textului*: „textul înainte de orice!" sau „mai întâi este textul!"; valoarea intrinsecă pe care exigența formulată o posedă transformă postulatul vizat *într-un principiu cu valențe morale* pentru orice tip de investigație teoretică. Premisa ontologică ce face posibilă metodologia descrisă este o *ipostază acceptată a neîmplinirii* și anume *nedesăvârșirea textului*. Neavând nimic în comun cu eșecul, aparenta incompletitudine a textului exprimă „refuzul acelei închideri prin care totul se termină, «ajunge la capăt»... se supune autorității rațiunii" (Paul Zumthor, 1998, p. 192). Hermeneutica devine, astfel, *calea desăvârșită, modalitatea ideală de raportare la text;* singura formă de neîmplinire dorită și asumată de către creator poate fi, în mod surprinzător, scriitura implacabil nedesăvârșită (pentru că ea se transformă într-o creație atractivă și inductivă unei abordări hermeneutice).

Din perspectiva metodologiei hermeneuticii, pentru creatorul de azi, departe de a fi un gest cultural inerțial sau gratuit, întoarcerea la operele clasicilor se transformă într-o inepuizabilă sursă inspiratoare. O asemenea revenire este cu atât mai eficientă, cu cât se produce mai mult și mai ferm eliberarea de prejudecata intangibilității „somităților", a „numelor consacrate". Abordate asemenea monumentelor unice sau ca și cum ar fi obiecte de cult, în consecință, admirate până la venerație, creațiile – chiar atunci când aparțin celor mai bogate moșteniri culturale – se vor împuțina, vor sărăci tocmai ca efect al absenței acceptării și întreținerii spiritului provocator al *re-creării perpetue*. Pentru a evita astfel de ipostaze, Nicolae Turtureanu recomandă o soluție potrivită: pe creatorii valoroși, consacrați, trebuie „să-i citim și să-i comentăm ca pe

nişte scriitori în viaţă, ca pe contemporanii noştri, fără complexe, dar mai ales fără vorbe mari" (N. Turtureanu, 1999).

Aşadar, imaginaţia, în general, şi *imaginaţia etică*, în mod particular, trebuie considerate consubstanţiale actului creator. Ele se îngemănează cu rememorarea în modul cel mai firesc: în acelaşi timp, ele „restaurează şi revendică o sarcină hermeneutică, faptul producându-se din *fidelitate faţă de celălalt*", din *„fidelitate faţă de uitaţii istoriei şi faţă de copiii de mâine*. În numele celuilalt, imaginaţia încearcă să transfigureze prezentul *refigurând* povestirile pierdute ale trecutului şi *prefigurând* povestiri posibile ale viitorului" (R. Kearney, 1993, p. 355).

În ultimă instanţă, prin potenţialul său creator, imaginaţia – premisă a metodei hermeneuticii – trebuie considerată drept *o necesitate a demersurilor tuturor ştiinţelor spiritului* atâta vreme cât vor exista tipurile de experienţă (filosofică, artistică, a istoriei însăşi) în care adevărul nu poate fi identificat şi verificat prin mijloacele metodice ale ştiinţelor naturii (Gadamer). „A renunţa la această capacitate imaginativă de penetrare dincolo şi dincoace de prezent pentru a-i descoperi dimensiuni mai profunde, sensuri latente sau reprimate, înseamnă a ne supune statu-quo-ului, [...] a abandona imperativul categoric: aceasta trebuie să se schimbe" (*ibidem*). Mai mult, abandonarea sau neglijarea aceleiaşi capacităţi nu trebuie să se producă deoarece faptul ca atare ar echivala, cum aprecia şi L. Blaga, cu *renunţarea vinovată la o înclinaţie naturală a fiinţei umane*. În viziunea filosofului român, însăşi condiţia naturală a omului afirmă disponibilitatea şi necesitatea spirituală a interpretării fundamentată în imaginar. Aceasta generează un mozaic imens de idei, dar şi de forme de exprimare a lor; astfel, ea face posibilă trecerea de la abundenţa de tâlcuri a templului naturii (cum percepe lumea Baudelaire) la „cuvântul-tăcere" metamorfozat în „cuvântul vorbit" al poeziei lui Blaga (R. Munteanu, 1977, p. 58). La Blaga, ultimul tip de cuvânt „evoluează" în mijlocul lucrurilor şi-i face pe interpreţi să trăiască acut sentimentul că ele închid semnificaţii neînţelese, că „poartă o semnătură cu cheie uitată!" (M. Şora, 1970, p. 20). Poezia filosofului include o evidentă intenţie utilitară în serviciul metafizicii. În ceea ce are mai personal şi mai reprezentativ, ea constituie „o încercare nu de a converti simboluri în sensuri, ci de a sugera prezenţa lor în toate; cuvintele, imaginile sunt saturate de subînţelesuri, adesea

doar de indicația aluzivă a unor înțelesuri, așa cum fenomenele lumii sunt pentru poet gravide de tâlcuri. Că poezia «sensibilității metafizice» e o aventură a cunoașterii, o încercare de pătrundere în zone liminare, lăsându-le tot misterul, asupra acestui lucru nu există îndoieli, nici controverse" (*ibidem*, p. 22).

Necesitatea integrării imaginației structurii actului creator nu trebuie eludată nici dacă în cunoaștere se conturează bariere severe. De altfel, C. Noica. Fr. Bacon, M. Weber ș.a. plasează discuția despre obstacolele sau dificultățile analizei *oricărui produs cultural* sub semnul imperativității. De pildă, C. Noica avertizează pe interpretul textului filosofic, în general, asupra *pericolelor* la care se expune „jocul" imaginativ, chiar dacă el se întemeiază, desigur, pe o raționalitate reală, deși obscură. După ce decodifică în mod inspirat și inedit înțelesurile dialogului despre prietenie „Lysis", gânditorul de la Păltiniș se întreabă (și oferă răspunsul) despre o chestiune relevantă din perspectiva problemei pe care o analizăm. „Dar toate acestea sunt în «Lysis» sau par doar să fie? Sunt așa? Sau ar putea fi și altfel? La capătul desfășurărilor de mai sus se poate ivi un surâs. Întreaga cultură, de altfel, s-ar putea goli de sens sub un surâs. Poți trece pe lângă ea, așa cum se trece pe lângă «Lysis», așa cum s-a trecut pe lângă destine umane, catedrale și cărți. În destinul istoric al acestui dialog uitat stă astfel înscris ceva din precaritatea culturii însăși. Surâzi și ea s-a stins. Dar poți surâde socratic, cu surâsul de la sfârșitul lui «Lysis», și ea se păstrează întreagă" (C. Noica, 1969, p. 138).

Interpretarea, conchide C. Noica, lasă deschisă întotdeauna o posibilitate, o alternativă; ea devine astfel originea marii aventuri a cunoașterii alăturându-se „aventurii în Ființă ca atare" (Frithjof Schuon, 1994, p. 12).

André Serima – în prefața studiului „Despre unitatea transcendentă a religiilor" (autor Frithjof Schuon, 1994), indică o sursă inedită a interpretării. El consideră că, în prezent, chiar în limbajul comun lipsesc termenii „inocenți", aceia care nu au nevoie de nici o explicație sau justificare. Exemplificând cu însuși cuvântul „Dumnezeu", care nici măcar el nu mai exprimă o evidență imediată, autorul concluzionează că opțiunea pentru o vocabulă echivalează, în ultimă instanță, cu o *aventură în ființă* (*ibidem*).

În problema dificultăților mai mult sau mai puțin inerente în înțelegerea unei creații, Fr. Bacon formula observații interesante pe marginea interpretării anevoioase a miturilor greceşti, creații din care, la timpul cuvenit, filosoful își propunea să descopere „înțelepciunea anticilor". Includerea *structurală* în conținutul mitului, la predecesorii gânditorului englez interesați de referențialul amintit, a unui înțeles misterios şi alegoric a făcut posibile contribuții care „se reduc aproape la nimic", la „frunzăreli" (Fr. Bacon, 1976, p. 50). Acest aspect i-a întreținut lui Fr. Bacon preocuparea pentru indicarea şi descrierea metodei de cercetare optimă, capabilă să asigure cunoaşterii omeneşti dobândirea unui nou conținut şi a unei noi întrebuințări (*ibidem*, p. 7, în studiul introductiv semnat de Al. Posescu).

În ceea ce-l priveşte pe interpret, deoarece el este situat între aparență şi realitate, între îndelungată elaborare şi intuiție promptă, între suficiență şi deplinătate, între prudență şi eroare, lui i se cere *conştientizarea pericolelor implicate de demersul hermeneutic*: „nu-mi este necunoscut – afirma Fr. Bacon – nici cât este de mlădioasă şi de elastică o atare materie [n.n. miturile greceşti], nici cât este de lesne, cu puțintică dibăcie şi pătrundere, să născoceşti analogii închipuite şi să atribui cu destulă verosimilitate inventatorilor acestor ficțiuni idei pe care ei nu le-au avut niciodată" (Fr. Bacon, 1976, p. 45).

Atitudinea dezirabilă invocată de Bacon derivă din responsabilitatea conştiinței care acceptă ideea existenței marginilor sau limitelor „puterii şi ştiinței omeneşti în facultățile cu care natura l-a înzestrat pe om pentru acțiune şi pentru gândire" (*ibidem*, p. 227). Dacă prin interpretare se elaborează sau nu cunoştințe veridice, este o altă problemă; ea merită, în opinia lui Bacon, discutată, dar numai prin asumarea complexității sale sugerată în observația următoare: „adevărul este unul, interpretarea este una; însă simțurile noastre se înşeală, mintea noastră ne orbeşte, iar studiul ne displace" (*ibidem*).

Deşi, în opinia noastră, pledoaria prezentă este convingătoare pentru evidențierea necesității utilizării demersului hermeneutic în investigarea idealului din perspectiva dimensiunii moral-pedagogice, o sprijinim suplimentar prin succesiva idee: *hermeneutica este o modalitate interpretativă impusă şi de caracteristica subiectivității ontologice pe care o întruchipează filosofia*. De altfel, ironic, Paul Valéry constata

că „un sistem filosofic este un lucru nici mai mult nici mai puțin serios decât o suită în re minor" (A. Vergez, D. Huisman, 1995, p. 7). Cu alte cuvinte, depinde de subiectivitatea fiecărui actor al vieții sociale ca el să fie indignat, revoltat, indiferent sau, dimpotrivă, sensibilizat, încântat, extaziat în fața creației filosofice.

În concluzie, deși mai puțin integrată de analizele asupra dimensiunii moral-pedagogice a idealului, hermeneutica ne-a fost utilă ca metodă de favorizare a înțelegerii și interpretării textului filosofic. În mod normal, cuantumul cel mai mare de înțelegere se poate dobândi atunci când opera vizată este decriptată prin efort individual. Fiind vorba despre texte nu întotdeauna ușor accesibile, cel mai adesea aproprierea lor implică un efort intelectual consistent, tocmai de aceea, sprijinit în mod necesar pe decodificările operate de predecesori. Refuzul individualismului interpretativ într-un astfel de demers echivalează, credem, cu nesocotirea căii principale de atingere a înțelepciunii, cea sintetizată în constatarea lui Hesiod din *Munci și zile* (evocată semnificativ și de Aristotel în *Etica Nicomahică*): „superioritatea absolută o are cel ce gândește totul cu propria-i minte; înțelept este și cel ce ascultă sfaturile bune. Dar cel care nici nu gândește singur, nici nu primește în cuget cele spuse de alții acela este un om de nimic" (Hesiod, 1973, pp. 293, 295, 297).

În măsura în care valorifică, refigurează și integrează interpretări în legătură cu un obiect de cunoscut, maniera hermeneutică (descrisă sumar anterior și adoptată în prezenta analiză asupra idealului) pune în evidență, indirect, adevărul formulat de pedagogul contemporan E. Planchard: „în materie de filosofie, trăim aproape exclusiv din tradiție; morții sunt adesea mai ascultați decât cei vii" (E. Planchard, 1992, p. 57).

II.2. Filosofia patristică – sursă explicativă despre ideal

Pentru orice încercare de a realiza o analiză sau o hermeneutică a idealului, creațiile filosofilor constituie un teren nu numai atractiv, dar și privilegiat de explorare. Bogăția sensurilor și semnificațiilor noțiunii

idealului se amplifică şi se diversifică de la un gânditor la altul şi cu fiecare nouă orientare sau direcţie filosofică. Cu toate acestea, nici o accepţie de până acum nu a reuşit să-şi apropie exclusivitatea. De aceea, se simte nevoia de a extinde cât mai mult cu putinţă aria culturală supusă cercetării. Deşi acordăm filosofiei în mod necondiţionat prioritatea cuvenită, considerăm consubstanţiale şi complementare mai multe surse sau sisteme de referinţă pentru abordarea problemei idealului. În acest sens, avem în vedere faptul că în multitudinea variantelor explicative asupra noţiunii vizate, două direcţii pot sprijini într-o măsură mai mare intenţiile demersului nostru: este vorba despre direcţia sistemelor filosofice şi aceea a concepţiilor teologico-filosofice. Unitatea fiecărei direcţii rezultă, în ultimă instanţă, din tendinţa explicativă şi orientarea de ansamblu în problema idealului şi nicidecum din unitatea ori similaritatea ideilor pe grupuri mari de gânditori.

Din perspectiva *filosofiei*, aceasta tratează problema la care ne referim în cadrul metafizicii morale, deci, prin reflecţiile asupra moralei şi moralităţii. Numit sau nenumit, idealul poate fi identificat în orice filosofie. Asupra formei şi conţinutului său specific, asupra caracteristicilor pe care le posedă sau asupra efectelor pe care le generează, trebuie să ne decidem după o cercetare de tip structuralist, funcţionalist etc., dar – cum am demonstrat deja – şi de natură *hermeneutică*.

Concepţiile *teologico-filosofice* ale părinţilor şi scriitorilor bisericii pot fi considerate, la rândul lor, o importantă sursă de cunoaştere a valorilor umane, în general, a sensului vieţii omului şi, implicit, a idealului acesteia.

Urmărind în problema pe care o studiem atât argumentele teologice, cât şi pe cele filosofice, valorificăm lucidul îndemn din lucrarea *Filosofia în Evul Mediu* al lui Etienne Gilson, îndemn adresat celor dornici de a aprofunda metafizica epocii medievale: „dacă vrem să studiem şi să înţelegem filosofia acestei epoci, trebuie să o căutăm acolo unde ea se găseşte şi anume în *scrierile acelor oameni care se declarau teologi în mod deschis sau care aspirau la această calitate*" (E. Gilson, 1995, p. 8).

Finalizarea intenției apropierii lipsite de suspiciune de literatura teologico-filosofică presupune realizarea prealabilă a cel puțin unei condiții: este vorba despre purificarea conștiinței omului modern de prejudecata incompatibilității dintre filosofie și teologie, dintre filosofie și știință sau dintre teologie și știință. „Punerea între paranteze", echivalentă cu nevalorificarea creației teologico-patristice din cadrul oricărui demers cultural care permite acest fapt, aduce prejudicii nu numai percepției realității istorice ca atare (pe care o descompletează), dar păgubește substanțial însăși filosofia și istoria ei, care devin, la rândul lor, incomplete și insuficient semnificate. Atitudinii antiistoriciste trebuie să-i ia locul poziția care acceptă necesitatea unei „noi istorii" a filosofiei probantă pentru dublul acord instituit între trecut și prezent: pe de o parte, acordul între gândirea filosofică a antichității și aceea a evului mediu și, pe de altă parte, acordul între pre-moderni și moderni[1].

Aspirația spre o cunoaștere cât mai cuprinzătoare, afirmată ca trăsătură a filosofiei antichității și consemnată de etapele ulterioare ale dezvoltării ei, se poate împlini nu prin abandonarea contribuției teologico-filosofice a primelor secole creștine, ci prin *valorificarea* acesteia. De altfel, (doar) într-o atare perspectivă de abordare a istoriei filosofiei delimităm posibilitatea însăși de a ne reprezenta principiul formulat încă de Hegel, acela al identității concrete dintre ceea ce este *mai înainte* în ordinea istoriei cu ceea ce este *ulterior* în cuprinsul sistemului (*ibidem*, p. 181).

Evidențierea procesului de afirmare armonioasă și unitară a filosofiei și teologiei în secolele de apariție, dar și în cele de extindere și de consolidare a creștinismului se poate sprijini pe menționarea unor situații exemplare, devenite, în timp, de mare notorietate. Este cazul lui Panten, „gânditor cu care intră în istorie școala din Alexandria" (D. Fecioru, 1982, p. 5), dar și acela al lui Clement Alexandrinul – teologul

[1] În cazul primului acord menționat, el s-a materializat prin întoarcerea primilor scriitori creștini la cultura antică pentru a o asimila. „*De aceea*, ei sunt marii înnoitori ai destinului gândirii clasice, deschizând-o tocmai pentru că o «închid», dar într-o galaxie fără de margini, ceea ce înseamnă că e spornică pentru ea însăși" (Gh. Vlăduțescu, 1995, p. 12).

care a impus aceeaşi şcoală în conştiinţa umanităţii. Cel dintâi deschide căi noi de afirmare gândirii creştine într-un perimetru spiritual care *integrează filosofia*, deci, nu o eludează, în însăşi forma organizatorică iniţială a şcolii. Este demnă de reţinut opinia lui Dumitru Fecioru despre celebritatea şcolii alexandrine care s-ar datora şi faptului că ea a slujit „predării filosofiei" (*ibidem*). Discipol strălucit al lui Panten, Clement Alexandrinul s-a dovedit un bun cunoscător al filosofiei, în general, un admirator al lui Platon şi al *Symposionului* său. Urmând încercările parţiale ale lui Iustin, gânditorul s-a remarcat prin introducerea *pentru întâia oară* şi cu perseverenţă a dialecticii filosofice „în demonstrarea credinţei creştine". Efortul teologului s-a îndreptat spre „a arăta că filosofia, care a fost singurul povăţuitor spre adevăr, bine şi frumos, este necesară creştinului pentru disciplinarea şi întărirea credinţei sale. *Filosofia a avut un rol înainte de venirea creştinismului şi are după ce Cuvântul a luat trup, a locuit printre oameni şi ne-a descoperit taina cea din veac ascunsă"* (*ibidem*, p. 7).

Asemeni gânditorului alexandrin care îl considera pe Platon „prea minunat în toate" (Clement Alexandrinul, 1982, p. 337), din perspectiva contemporaneităţii noastre putem aprecia similar întreaga filosofie şi teologie patristică. Pentru precizia cu care evidenţiază complementaritatea filosofie-religie, reţinem – pentru acelaşi caz al creştinismului – şi opinia lui C. Bădiliţă: „adevăratul creştinism nu se poate lipsi de o dimensiune filosofică, aceasta din urmă înţeleasă în sensul cel mai larg şi mai practic cu putinţă; şi reciproc, filosofia înţeleasă astfel nu are de ce să se simtă complexată în faţa creştinismului" (C. Bădiliţă, 1999, p. 62).

Aşadar, analiza idealului din perspectiva dimensiunii moral-pedagogice se poate realiza în modul cel mai firesc, chiar necesar, prin valorificarea contribuţiilor unei pleiade strălucitoare de scriitori şi părinţi ai Bisericii. Ne putem raporta la ideile gânditorilor deja menţionaţi, dar şi la cele ale teologilor: Maxim Mărturisitorul, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Ioan Hrisostom, Sfântul Ioan Scărarul, Augustin, Grigorie Dialogul, Ioan Damaschin ş.a. De asemenea, putem integra cu mare

utilitate sugestiile semnificative din lucrările gânditorilor apropiați timpurilor noastre: V. Losky, K. Ware, Berdiaev, D. Stăniloae, P. Evdokimov, V. Gheorghiu etc.

Identificarea idealului în contextul dogmaticii și metafizicii creștine generează o ipostază nouă a aspirației umane și anume *idealul creștin* – cel care sintetizează și conferă sens vieții creștine; în esență, el constă în „năzuința după desăvârșirea spirituală" (Teoctist, 1995, p. 6).

Dacă „filosofia patristică nu dușmănește și nu suprimă filosofia profană" (I.G. Coman, 1995, p. 8), atunci, *prin contribuțiile amânduror*a, imaginea despre ideal se va întregi, se va nuanța și se va rafina, iar o sinteză teoretică despre acest referențial va fi, prin aceasta, posibilă. În măsura în care se poate susține că „Origen, Grigorie de Nyssa și Ioan Damaschin confirmă și continuă într-o măsură și într-un anumit sens pe Heraclit, Platon și Aristotel" (*ibidem*, p. 15), atunci o paradigmă a idealului va utiliza, deopotrivă, elementele discursului laic, ca și pe cele ale discursului teologic.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

III. IDEAL ŞI/SAU PERFECŢIUNE

III.1. Acordul asupra perfecţiunii

Între rarele probleme asupra cărora gânditorii au ajuns la un acord (deşi, e adevărat, el s-a stabilit mai curând tacit), aflăm şi chestiunea care priveşte accepţiunea atribuită noţiunii idealului.

Filosofii (şi nu numai ei) acceptă, cel puţin la nivelul potenţialităţii, că majoritatea oamenilor, atât în singularitatea lor, cât şi în cadrul unor comunităţi restrânse sau lărgite cărora aparţin, posedă idealuri. În numele acestora *se poate muri,* faptul nefiind reprobabil, ridicol sau trist, dar se şi *poate trăi,* fără ca astfel existenţa umană să se plaseze la limita derizoriului sau banalului. În acest sens, P. Ţuţea spune că „se poate vieţui, deveni şi pieri în mod idealist" (P. Ţuţea, 1992, p. 74) şi sugerează că numai anormalii sau nebunii ar putea face excepţie de la „regula idealului". Ipostazele menţionate nu presupun condiţia obligativităţii instituirii unei structuri psihice de tip idealist în sensul aceleia descrise de Schiller care tipologiza lumea poeţilor şi-i împărţea în naivi şi sentimentali (distincţia a fost invocată şi de Jung în prezentarea caracteristicilor psihice ale introvertitului şi ale extravertitului)[1].

---

[1] Schiller (1826, p. 205, cf. Jung, 1997, p. 148) stabilea o tipologie inedită a poeţilor, numindu-i pe unii *naivi,* iar pe alţii *sentimentali.* Gânditorul opera diferenţierea pornind de la analiza caracteristicilor activităţii creatoare a poeţilor şi, evident, de la produsele acestora. La modul generic, Schiller afirmă că poetul naiv se identifică cu natura, este natură, iar cel sentimental se defineşte prin căutarea naturii. *Naivul* posedă un lucid spirit de observaţie, „ataşamentul puternic faţă de mărturia uniformă a simţurilor" şi „supunere resemnată în faţa necesităţii naturii". *Sentimentalul* probează un tensionat spirit speculativ „care ajunge până la necondiţionat în toate actele de cunoaştere". Din perspectivă practică, cel de al doilea întruchipează un rigorism moral care atinge necondiţionatul în totalitatea actelor de voinţă. „Cel care aparţine primei clase poate fi numit *realist,* cel care aparţine celeilalte, *idealist*" (*ibidem,* p. 331). Aparent inoperantă în analiza psihologică a

Împăcarea filosofilor în privința idealului este indicată de frecvența prezenței în substanța concepțiilor creatorilor de filosofie a mesajului că *a avea un ideal înseamnă a nutri o aspirație perceptibilă, adeseori, ca „dorință de" sau ca „motiv pentru", care, la nivelul unui interval determinat al vieții trăite de oameni, se dovedește a fi prevalentă*[1]. *Sensul aspirației a fost identificat întotdeauna ca fiind perfecțiunea, desăvârșirea sau absolutul.* În scopul întăririi credibilității afirmațiilor de mai sus, redăm în continuare câteva exprimări concordante ale filosofilor în problema perfecțiunii.

La începutul secolului al XX-lea, P. Andrei, sintetizând contribuțiile clasice semnificative (Platon, Aristotel ș.a.) și pe cele contemporane lui (Otto Liebmann, Gauthier, Ricardou, Drăghicescu), observa că *noțiunea idealului include atât caracteristica invenției* și *a devenirii*,

---

omului în genere, viziunea lui Schiller a servit lui Jung ca reper analogic tocmai în explicarea diferențelor de psihologie umană. Astfel a rezultat celebra clasificare a indivizilor umani în introvertiți și, respectiv, extravertiți. De altfel, Jung recunoștea, în afara oricărui echivoc, faptul că Schiller, în efortul de a contura mecanismele antagonice ale naivului și ale sentimentalului, a ajuns „să stabilească două tipuri psihologice care dețin [...] semnificația pe care eu am atribuit-o tipului introvertit și celui extravertit" (Jung, 1997, p. 148).

[1] Durata intervalului în care o anumită aspirație umană domină și determină existența persoanelor sau a grupurilor sociale cunoaște limite variabile. Astfel, putem identifica perioade relativ restrânse și/sau intervale mari de timp. Pentru *indivizii izolați*, cele din urmă acoperă fie în întregime durata existenței mature a unei persoane (și chiar copilăria acesteia în cazul formulării precoce a unor proiecte ideale), fie o mare parte a vieții adultului. Spre exemplu, în secolul al XIX-lea, Heinrich Schliemann își propunea să caute – în sensul de a „dezgropa, cândva Troia" (H. Schliemann, 1979, vol. 2, p. 9), bazându-se în mod esențial „pe urmele lui Homer". Anticipat de plăsmuirile unui vis infantil, întreținut de pasiune sinceră și luminoasă „pentru tot ce e învăluit în taină" (*ibidem*, p. 11), *idealul cunoașterii lumii antichității clasice* s-a metamorfozat pentru istoric în *ideal de viață*, determinând destinul omului matur: „visul lui despre regăsirea Troiei a devenit de fapt suportul moral care l-a ajutat să înfrunte ruina economică, decrepitudinea fizică, boala, mizeria și umilința. Cu gândul la acest vis, Schliemann s-a zbătut să înfrângă potrivnicia destinului și-a izbutit să-și creeze [...] o nouă situație, o soartă nouă..." (R. Florescu, 1979, p.8).

Pentru *comunitățile umane*, idealurile sociale pot antrena atât personalitățile grupului, cât și anonimii maselor, pe parcursul întregii lor vieți sau pe durate relativ semnificative. Idealurile sunt, deci, repere exclusive pentru o singură generație culturală sau se transmit și la generațiile următoare.

cât şi atributul perfecţiunii sau al „perfecţiei" (P. Andrei, 1996, p. 30). Atitudinea umană optimistă sau activă şi maniera pesimistă de raportare la existenţă, deşi polare, au în comun „dorul de o realitate mai bună, mai perfectă, faţă de care actualitatea este inferioară" (*ibidem*, p. 11).

În prezent, numeroase lucrări de sinteză explicativă reţin distinct sensul atribuit termenului „ideal" în dezbaterile filosofice şi, alături de acesta, înţelesul „idealismului". În filosofie, prin „ideal" se desemnează ceea ce aparţine domeniului ideilor, al conştiinţei şi există numai în gândire. Cu acelaşi termen se denumeşte caracterul spiritual, imaterial al cunoaşterii realităţii, respectiv ceea ce este definibil doar prin opoziţie la materialitatea lumii. De asemenea, termenul indică proprietatea perfecţiunii, o proprietate intrinsecă produselor idealizării şi celei mai mari părţi a obiectelor abstracte (*Dicţionar enciclopedic*, 1999, p. 155).

Idealismul, în mod evident, reprezintă orice sistem filosofic de gândire care nu acordă existenţei decât valoarea unei idei, iar lucrurilor materiale – o falsă existenţă; realismul şi materialismul sunt concepţii care se opun idealismului (*Dictionnaire encyclopédique illustré*, f.a., p. 487). Un recent dicţionar semnat de E. Clément, Ch. Demonque, L. Hansen-Love, P. Kahn (1999, p. 232) nuanţează înţelesul idealismului pentru mai multe sisteme de referinţă: pentru *filosofie* (unde termenul numeşte caracterul oricărei doctrine care într-un fel sau altul acordă un rol preeminent ideilor), pentru *metafizică* (la nivelul căreia doctrina idealistă acordă statut ontologic ideilor) şi pentru *estetică* (pentru care concepţia idealistă asociază artei rolul de a reprezenta o realitate ideală). Autorii aceleiaşi lucrări disting, totodată, între *sensul comun* acordat termenului „idealism", derivat din faptul de „a nu acorda suficientă importanţă realităţii sau de a confunda imaginarul şi realul" şi *sensul peiorativ* al acestuia, respectiv însuşirea unei doctrine care supraliciteză importanţa ideilor (*ibidem*).

O precizare inedită include *Dicţionarul de filosofie – Larousse* (1964, p. 138) care *explicitează termenul „ideal" exclusiv ca reprezentare a stării de perfecţiune pe care spiritul o imaginează şi spre care aspiră*, dând astfel satisfacţie inteligenţei şi, în egală măsură, afectivităţii umane. Se menţionează, de asemenea, că opţiunea pentru perfecţiune se produce concomitent cu conştientizarea imposibilităţii realizării efective a idealului. Lăsând deschisă problema avantajelor sau neajunsurilor

implicate de o asemenea abordare, observăm că maniera restrictivă de explicare menționată anterior este preluată și de alți autori. De pildă, pentru Julia Didier (1996, p. 50), idealul reprezintă *modelul perfect* și trebuie perceput ca reprezentare a unei „stări de perfecțiune pe care spiritul și-o imaginează fără a o putea atinge în întregime".

Dacă filosofii atribuie noțiunii de ideal înțelesul precedent, atunci ei, credem, *se pun, finalmente, de acord cu lumea, în genere*. Dicționarele enciclopedice explicative ale limbii române (1984, 1986, 1999) dar și ale limbii franceze (1988) ori engleze (Lacey, 1996), indiferente față de orgoliile filosofante, precizează consonant că prin „ideal" se desemnează scopul suprem. Acesta se exprimă în formă ideatică, mobilizează în mod conștient și metodic năzuințele și activitatea creatoare umană pentru a realiza „gradul cel mai înalt și mai greu de ajuns al perfecțiunii într-o direcție" (DEX, 1983, pp. 411-412). Acel „ceva" care primește adjectivul „ideal" se identifică cu perfecțiunea și/ sau desăvârșirea. Constatând despre fapte, stări, procese etc. că sunt desăvârșite, afirmăm că sunt depline, împlinite, complete, absolute sau perfecte (*ibidem*, p. 248). Conform aceleiași surse, aria cuprinderii desăvârșirii se poate extinde încă mai mult integrând nivelul lucrurilor și/ sau al ființelor: „lucrurile sau ființele perfecte sunt desăvârșite" (*ibidem*, p. 676).

O variantă a dicționarului enciclopedic francez (ediție Armand Colin, Paris, f.a., p. 487) consemnează *existența ideatică și himerică a idealului, ca și reunirea în conținutul său a tuturor perfecțiunilor*, deci a ansamblului acestora. Astfel, din aserțiunea formulată deducem ideea că există mai multe tipuri și grade ale perfecțiunii, iar între ele *idealul sintetizează cel mai înalt grad de perfecțiune*.

Sugestiile semantice pe care le deschide *etimologia latină* a termenului *idealis* conservă și perpetuează un sens de largă acceptare, desemnabil prin cuvintele la care ne raportăm: perfecțiune, desăvârșire, absolut ș.a. (cf. F. Marcu, Const. Maneca, 1986, p. 545).

Unitatea viziunii marii majorități a filosofilor asupra înțelesului noțiunii de ideal motivează acordarea unei atenții suplimentare aspectului legat de perfecțiune. Acceptând caracteristicile idealului enunțate și descrise de P. Andrei – invenția, devenirea, perfecțiunea –,

considerăm că din cercetarea celei din urmă vom desprinde argumente pertinente pentru a demonstra că la nivelul existenței persoanelor și a comunităților nu orice perfecțiune este susceptibilă de a deveni conținut al idealului. La o asemenea demnitate se ridică doar desăvârșirea ce posedă dimensiune morală, trăsătură prin care idealul respectiv dobândește șanse de a fi – în același timp – pedagogic.

Accentuarea relevanței abordării acestei probleme o prilejuiește – în manieră succintă – analiza lui R. Descartes din *Meditația întâi;* în conținutul ei se avansează ipoteza unui „geniu rău, dar atât de viclean și înșelător pe cât atotputernic" care ar putea abuza de credulitatea oamenilor (cf. E. Clement ș.a., 1999, p. 210).

E limpede, deci, că este necesar ca *idealul să fie reprezentat exclusiv ca desăvârșire căreia nu-i lipsește dimensiunea morală.* Mai mult, realizarea ca atare a desăvârșirii se dobândește tocmai prin prezența laturii morale în substanța a ceea ce este împlinit. Justificarea opiniei din urmă poate fi realizată utilizând următoarea mențiune a lui Watson: „Dați-mi un copil nou-născut și voi face din el ce vreți, un sfânt sau un bandit" (cf. E. Planchard, 1992, p. 56). Așadar, *făptura umană poate deveni monstruoasă atunci când realizează perfecțiunea din care absentează latura morală, tot astfel cum ea poate ajunge perfectă, desăvârșită, asemenea zeilor sau sfinților, dacă actele pe care le săvârșește sunt de esență morală.*

III.2. Perfecțiunea – „adjectiv" privilegiat

În analizele curente asupra fenomenelor psiho-socio-culturale, adjectivul perfecțiunii posedă (cel puțin aparent) o poziție privilegiată[1].

---

[1] Preferința pentru denominativul „adjectiv" o întâlnim, în special, în analiza lui C. Noica asupra culturii europene, deși filosoful român a apelat și la alte elemente ale gramaticii culturii: substantivul, adverbul, numeralul sau conjuncția. La un moment dat (plasat de C. Noica spre sfârșitul Evului Mediu și în Renaștere), percepția asupra realității este interesată nu atât de esențele existenței lucrurilor sau fragmentelor realității, cât de travestirea lor prin adjective. „Adjectivul este decalcul lui *epitheton*, ceea ce e pus peste ceva" (C. Noica, 1993 b, p. 102), iar „oamenii și lucrurile sunt așa cum arată epitetele lor" (*ibidem*, p. 103).

Deşi utilizarea adjectivului „perfect" nu produce decât arareori plasticitatea salvatoare în căutarea căreia (acceptăm în manieră ipotetică) se află persoana care îl întrebuinţează, acesta însoţeşte adesea descrierea sau evocarea realităţilor celor mai diverse, dar şi mai neaşteptate: de la „vacanţă perfectă", „cuplu perfect", „serviciu perfect", „rezolvare perfectă" etc., până la datoria perfectă faţă de sine însuşi (Kant, 1999, p. 270) sau Fiinţa Absolut Perfectă (N. Losski, 1997, p. 52).

Deoarece s-ar finaliza cu un inevitabil eşec, apreciem ca total neinspirată eventuala intenţie de a realiza un inventar exhaustiv al situaţiilor în care s-a apelat la atribuirea desăvârşirii. Totuşi, pentru a fundamenta demersul asupra idealului, *ne propunem sugerarea doar a varietăţii ipostazelor şi a contextelor* în care a fost folosit adjectivul la care ne referim. În acest caz, vom utiliza, inevitabil, un segment restrâns din bogata literatură care poate sprijini şi, implicit, oferi credibilitate proiectului menţionat.

Constatăm că ne aflăm într-o postură ambivalentă: pe de o parte, suntem constrânşi să evităm formularea unui criteriu ordonator al aspectelor incluse în tabloul mozaicat al situaţiilor apelului la adjectivul perfecţiunii, iar, pe de altă parte, tocmai ca urmare a imensei diversităţi de invocare a perfecţiunii, ne vedem siliţi nu doar să o definim, ci şi să o exemplificăm. Totodată, din urmărirea „inflaţiei" variantelor de utilizare a adjectivului perfecţiunii, sesizăm că „totul" sau „toate" pot dispune de caracteristica vizată; concluzionăm că etalarea avatarurilor drumului spre perfecţiune exclude prin ea însăşi existenţa unor repere structurante invariabile. Pentru depăşirea neajunsului evidenţiat, nu ne rămâne decât să forţăm, totuşi, recurgerea la câteva referinţe ordonatoare, iar, în opinia noastră, cele mai indicate repere în analiza temei de faţă ar fi: omul, societatea, unele contexte ale derulării existenţei lor şi, în legătură cu fiecare, evocarea poziţiei unor autori reprezentativi.

III.3. Reprezentări celebre ale perfecţiunii umane

Departe de a fi cea mai importantă reprezentare asupra idealului, imaginea omului ideal sau a tipului ideal de om a inspirat creaţiile filosofice din toate timpurile şi de pretutindeni. Cultura universală a

reținut cele mai impozante portrete umane elaborate fie de filosofi, fie de literați sau de teologi din diferite motive, între care și exemplaritatea realizării lor. Acestea s-au impus atât pentru însuflețirea cu care au fost propuse ca modele, cât și pentru capacitatea de a conferi sens (veritabil) existenței acelora care au împărtășit unul sau altul dintre idealurile astfel conturate.

Într-o serie reprezentativă de chipuri umane emblematice propuse ca obiect al aspirației omenești vom integra *idealul eroului, al înțeleptului și al sfântului.*

Din ceea ce ne oferă mitologia greco-romană vom reține „omul cu o mie de fețe" descris de Homer ca *erou* și doar sugerat – ca personaj sagace – de Esop cu ajutorul fabulei și de Babrios cu reluări pe marginea portretului esopian. De asemenea, tipului eroic îi vom asocia ipostazele reiterate în concepțiile anticilor Hesiod și Vergilius, în gândirea lui Gracián și a modernului Carlyle.

Nu mai puțin semnificativă pentru intenția demersului prezent se dovedește imaginea *înțeleptului,* evocată obsedant și recomandată aprioric de către gânditorii antici (Platon, Aristotel, Epicur, stoicii) pentru contemporanii lor, dar și pentru oamenii din alte timpuri și, desigur, de pretutindeni. În secolul al XVII-lea, aceeași imagine este reconfigurată de către B. Gracián sub chipul discernătorului, iar, în timpul recent, de St. Covey pentru a orienta acțiunea umană spre maximă eficiență.

În contextul religiilor, seria portretelor umane ideale se îmbogățește și se completează prin delimitarea unui nou profil, acela al Sfântului; teologia creștină îl conturează în infinitatea cuprinderii sale cu inspirație, cu imaginație, dar și cu realism prin contribuțiile gânditorilor Clement Alexandrinul, Maxim Mărturisitorul, Ioan Damaschin, Grigore de Nyssa, Grigorie Palama, V. Gheorghiu, A. Plămădeală, N. Crainic ș.a.

Înainte de a aborda în spații de sine stătătoare unele aspecte ale problematicii idealului eroului, înțeleptului și sfântului, considerăm necesară formularea unei precizări despre desăvârșirea ființelor.

Conținutul perfecțiunii unei ființe s-a configurat în urma și pe baza dialogurilor interumane și, mai ales, s-a afirmat prin raportare la divinitate. Referitor la prima situație, confirmarea veridicității ideii poate fi desprinsă din conceptele aferente reprezentărilor colective sau din cele

care au o acceptare foarte extinsă. De pildă, în *Kabbala* se vorbeşte despre „omul suprem", în islamism despre „omul universal", în creştinism despre „sfânt" sau „om nou", în filosofia lui Nietzsche despre „supraom" ş.a.m.d. A. Dumitriu (1990, p. 10) concluziona că, deşi ne confruntăm cu forme diverse de înfăţişare a perfecţiunii umane, toate „au un fond comun".

Pe marginea celei de a doua situaţii, observăm un fapt inedit: ulterior exprimării consensuale a ideii despre existenţa divinităţii, între teoreticieni au apărut controverse care au avut ca obiect *posibilitatea cunoaşterii lui Dumnezeu*. În concepţia unor gânditori, fiinţa perfectă rămâne incognoscibilă, iar în perspectiva altora, ea poate fi cunoscută fie pe cale catafatică, fie în manieră apofatică[1].

III.3.1. Eroul

a. Eroismul în miturile antice

Eroismul pe care îl evidenţiază *mitologiile greacă* şi *romană* prin figurile zeilor (între care de notorietate incontestabilă se bucură Zeus, Jupiter, Hermes, Hera, Ares ş.a.), ale *semizeilor* (la fel de celebri prin individualităţi asemenea lui Ahile, fiul zeiţei mării Tetis şi al nemuritorului Peleu) sau ale *eroilor* (de legendă fiind Heracle, Tezeu, Perseu ş.a.) însufleţeşte în mod specific aspiraţia umană spre desăvârşire.

---

[1] Diogene Laertios (1963, p. 428) observa că „natura divinităţii este sferică şi n-are asemănare cu omul. Ea vede şi aude în întregimea sa, dar nu respiră, ea este pe de-a-ntregul raţiune şi gândire şi este eternă".
La Parmenide, *nedesăvârşit* este ceea ce prezintă lipsa formei şi nelimitare, iar *tot perfect* este fiinţa: „fiinţă este [...] ceva profund divin, fără nici o personificare". Ideea de divinitate personală, ca şi aceea de zeu creator, îi era străină lui Parmenide. „Sfera este fiinţa perfectă şi este suficientă" (J. Hersch, 1994, p. 16).
La rândul său, Descartes exclama: „trebuie neapărat să fie o alta [n.n. – o fiinţă], mai desăvârşită, de care să depind şi de la care să fi dobândit tot ce am". Din faptul *producerii îndoielii în conştiinţă*, filosoful deducea nedesăvârşirea fiinţei proprii, întrucât – spunea Cartezianul – „vedeam clar că a cunoaşte este o perfecţiune mai mare decât a mă îndoi". Concomitent, gânditorul raţionalist susţinea necesitatea existenţei unei realităţi distincte „mai desăvârşite", a unei „alte naturi" cuprinzând „chiar *toate* perfecţiunile despre care puteam să am o idee oarecare, adică, pentru a mă exprima într-un cuvânt, Dumnezeu" (R. Descartes, *Discurs asupra metodei*).

Zeii ca atare au fost închipuiți succesiv ca obiecte neînsuflețite – litolatria constând în adorația pietrelor – sau au fost imaginați ca animale. Zoomorfismul natural includea insecte (scorpionul, scrabul), păsări (corbi, șoimi, vulturi), dar integra și animale precum taurii, vacile, cobra, pisica, leoaica, lupul, câinele, crocodilul, berbecul, maimuța ș.a. Zoomorfismul fabulos – reprezentat cel mai adesea polimorf – conținea imaginea zeilor ca dragoni, balauri sau ca monștri indeterminați. În anumite împrejurări, zeii apăreau ca entități ciudate sub formă de oameni-animale, ca în cazul divinității reprezentate cu trup de om și cap de șacal (zeița egipteană Anubis – al cărei cult a pătruns în spațiul culturii grecești și, deopotrivă, în cel roman). Nu au lipsit nici zeitățile localizate în arbori precum stejarul, bradul, plopul etc. sau cele identificate cu diferite corpuri cerești (soare, lună).

Abia în cele din urmă s-a constituit *antropomorfismul*; el reprezintă o ipostază târzie a reprezentării zeităților în/ din mitologiile antice. Atunci când au dobândit înfățișare omenească, zeii și semizeii au materializat un ansamblu polivalent de însușiri vizate atât în perfecțiunea înaltă pe care o puteau întruchipa, cât și în mediocritatea, în limitarea sau în „normalitatea" decăzută, „mundană" a lor. Reprezentările zeilor și ale semizeilor, chiar atunci când au prins contur prin inspirația și imaginația creatorilor de mituri sau de legende, au avut ca suport, pe de o parte, realitatea omenească imediată, existența umană ca atare și, pe de altă parte, forma ei transfigurată sau ceea *ce se considera că trebuia să fie aceasta.* În substanța lor și la nivelul viziunii antropomorfice, miturile și legendele conțin *un realism consistent din care se poate desprinde deductiv sensul aspirației umane sau obiectul vizat de aceasta.* Este, de asemenea, interesant de observat că, dacă *însușirile pozitive* atribuite zeilor și semizeilor au constituit motivul admirației, al dorinței sau al aspirației omenești, *însușirile negative* au fost de cele mai multe ori detestate, dezaprobate, incriminate. Unii zei erau adulați, preamăriți, invocați în sprijin pentru că erau considerați cinstiți, altruiști etc., după cum alții au fost disprețuiți, urâți, blestemați. Uneori, aceeași zeitate a constituit „obiectul" față de care inovatorii scenariilor mitice au „trăit" sentimente contradictorii sau ambigui. De exemplu, la greci, zeița *Hera* – protectoarea căminului, a căsătoriei și a femeilor măritate – era înfățișată, cel mai adesea, ca o soție violentă și geloasă, iritabilă și

capricioasă din motive importante sau nesemnificative. De altfel, asocierile de atribute incompatibile au condus la configurarea unei logici paradoxale a desăvârşirii. Însăşi protectoarea Hera s-a aflat la originea unor conflicte de proporţii uriaşe (ca în cazul războiului troian declanşat ca urmare a jignirii aduse de judecata lui Paris despre frumuseţea zeiţei) sau a unor „istorii personale" legendare (ca în situaţia lui Heracles – condamnat să îl slujească pe Eurystheus timp de 12 ani şi obligat să înfăptuiască „cele douăsprezece munci" din cauza geloziei Herei faţă de Alcmene, mama eroului).

Eroii mitologiei Greciei şi Romei antice sintetizează, aidoma zeilor şi semizeilor, trăsături umane al căror profil s-a îmbogăţit mereu şi care au fost surprinse în operele marilor creatori (N.I. Barbu, 1983, pp. 291-292). Dacă Homer a construit în *Iliada* imaginea eroului stăpân, nobil, comandant militar, iar în *Odiseea* portretul luptătorului perfect, Hesiod în *Teogonia* a înţeles eroul ca semizeu. Mai mult, Pindar în *Nemeice* a sugerat calităţile acestuia folosind apelativul de „erou-zeu". În acelaşi scop, Platon în *Legile* situa pe erou după zeu, dar între zei şi oameni. Herodot şi Tucidide desemnau prin „erou" pe omul ridicat la rangul de semizeu.

La Atena, ca şi la Roma, eroii posedau roluri sociale precise, care îi făceau demni de a fi urmaţi ca modele. Eroii eponimi erau cinstiţi ca bărbaţi întemeietori ai celor zece triburi ateniene, iar despre eroii romani, foşti împăraţi, se spunea că îşi conservau valoarea prin rămânerea lor, după moarte, în rândul zeilor, *datorită faptelor realizate ca stăpâni*.

Asemenea unei divinităţi erau cinstite şi alte individualităţi umane, de obicei lipsite de notorietatea socială a responsabililor de comunităţi. În cazul lor, *valoarea exemplară a actelor săvârşite* a fost factorul care a asigurat accesul în panteonul olimpic. Lui Amphiaraus, vestit prezicător grec care a domnit în Argos, după moarte i s-a ridicat un templu şi un oracol la Oropos, Attica (A. Balaci, 1997, p. 28). Acca Laurentia, soţia păstorului Faustulus (care i-a găsit pe Romulus şi Remus), a fost tratată de către romani ca o divinitate deoarece i-a crescut pe copiii abandonaţi alături de cei 12 fii ai săi (*ibidem*, p. 10).

Chiar *în creştinism*, pentru considerente similare, luptătorii pentru apărarea intereselor comunităţii naţionale şi/ sau religioase, care

şi-au jertfit viaţa pentru acestea, au fost şi sunt comemoraţi ca eroi într-o zi distinctă (de sărbătoarea Înălţării Domnului), ca martiri-mucenici (cum este cazul celor 40 de mucenici din Sevastia) sau ca sfinţi (la români, Sfântul Constantin Brîncoveanu şi Ştefan cel Mare şi Sfânt).

b. Idealul heraclean

Cuprinsul mitologiei greco-romane – pe care, desigur, nu-l vizăm în exhaustivitate, ci în componentele care s-au bucurat/se bucură de circulaţie deosebită – ne sugerează două ipostaze ale desăvârşirii prin eroul Heracles şi prin titanul Prometeu.

Nemuritorul *Heracles* s-a dovedit neîntrecut în vitejie şi în forţă pe întregul parcurs al muncilor pe care a trebuit să le realizeze. Fiecare izbândă a lui Heracles, începând cu uciderea leului din Nemea şi a hidrei din Lerna, cu prinderea mistreţului de pe muntele Erymanthus, a căprioarului cu coarne de aur, a taurului din Creta, continuând cu îngrijirea grajdurilor lui Augias ş.a. şi până la aducerea lui Cerberus din împărăţia umbrelor subpământene, „cea mai grea încercare la care a fost supus eroul" (*ibidem*, p. 115), semnifică o faţetă nouă a eroismului personajului şi, concomitent, reprezintă un argument îndreptăţit al elogierii acestuia ca model admirabil.

În eforturile lor de căutare a perfecţiunii, mulţi dintre vechii gânditori au identificat-o sau localizat-o în legendarul Heracles (Al. Mitru, 1983, p. 67). În cadrul serbărilor heracleene din Teba, Sicione, Maraton, Atena, prin jocuri şi lupte fastuoase grecii preamăreau puterea solară şi, în acelaşi timp, îl cinsteau, îl venerau pe erou. Sofocle în piesa *Trahinienele*, Euripide în *Heraclizii*, Apolodor din Atena, Ovidiu şi alţi poeţi l-au cântat neîntrecut pe Heracles în versurile lor. În plastică, figura eroului (redată de iluştrii Rubens, Bourdelle, Ribera, Silvestre ş.a.) a generat „veacuri de-a rândul atâtea monumente şi opere de artă, *cum n-au avut nici zeii olimpieni şi nici un alt erou*". Isprăvile lui au fost pictate pe zeci, pe sute de vase, în nenumărate tablouri, au fost săpate în metope, pe frize, pe frontoane, pe marmure votive, pe stele funerare, monede şi efigii (*ibidem*).

Cinstirea lui Heracles în forme multiple, evocarea obsedantă a faptelor eroice în producţii culturale şi, în special, *asumarea necondiţionată a exemplarităţii acţiunilor eroului induc concluzia că personajul*

mitologic simbolizează în cel mai mare grad perfecțiunea la care aspiră omul unui anumit spațiu și al unui timp determinat. Faptele heracleene sunt admirabile nu atât prin *substanța, cât mai ales prin semnificațiile lor*. Victoriile succesive ale eroului definesc un om neobișnuit care, prin participare la confruntări inedite, a probat nu numai o forță fizică ideală, ci și deținerea unei forțe morale unice. Baltasar Grácian explica prin „aplaudabilitatea slujbei" lui Heracles faptul că eroul a fost admirat de „toți oamenii"; îndreptățirea faimei Alcidului, a gloriei lui universale, o conferă – în opinia aceluiași gânditor – angajarea de a îmblânzi monștrii naturii, adică o îndeletnicire nobilă „expusă teatrului universal" (B. Grácian, 1994, pp. 54-55).

Considerăm că tocmai *valențele morale ale conținutului mitului lui Heracles explică într-o măsură de netăgăduit perenitatea și notorietatea acestuia*, pe de o parte, iar, pe de altă parte, *potențialul educativ generos* pe care îl incumbă. Astfel, succesele vigurosului Alcide–Heracles se bazează pe puterea, pe neînfricarea sau vitejia sa, dar și pe *consecvența, perseverența și pe fidelitatea manifestării acestor atribute față de Virtute*. Disputa ostentativ declarată între cele două „femei ciudate", Desfrânarea (Voluptatea) și Virtutea, în intenția lor de a-l abate, fiecare, pe viteazul Heracles din drumul său, se finalizează cu alegerea nesovăielnică a căii Virtuții. *Gloria dobândită prin înfrângerea josnicei Desfrânări*, mai ales că prin plăcerile promise ea devenise tentantă, atractivă, *definește esența eroismului personajului mitic și asigură dimensiune morală faptelor lui*.

Sub semnul valorii morale, gloria însăși se desăvârșește, devine glorie deplină. Evitând amăgitoarele foloase ale bogăției, lenei sau desfătării, Heracles preferă demnitatea conferită de luptă, de confruntarea directă cu dificultățile. În fond, acestea sunt căi sigure prin care cinstea, dreptatea sau, în mod generic, binele devin accesibile oamenilor. Opțiunea eroului pentru calea Virtuții se decide în urma intervenției sfătuitoare (singulare, de altfel, în conținutul legendei lui Heracles) a Atenei, zeița înțelepciunii.

În ultimă instanță, faptele unice și impresionante săvârșite de erou dobândesc strălucirea perfecțiunii și valoare paradigmatic-pilduitoare tocmai prin considerarea instrumentalității lor. Ele constituie modalitățile prin care Heracles acceptă în mod liber să pătimească pentru

predestinata, dar nesăbuita crimă asupra propriei sale familii. Finalmente, suita marilor lui isprăvi *semnifică exemplaritatea paşilor biruinţei pe calea Virtuţii;* aceiaşi paşi pot deveni victorii asupra propriului destin şi, implicit, asupra hotărârii zeilor.

Înfăptuirile virtuoase ale lui Heracles reprezintă condiţiile preliminare pentru a ajunge la deznodământul ridicării eroului în Olimp. Nu întâmplător mitul descrie cu amănunte interesante *contextul acţional* al derulării acestui fapt sublim: carul de aur venit din cer pentru a-l ridica pe erou era condus de Atena cea înţeleaptă, de inventivul şi priceputul meşteşugar Hermes şi de Nike – zeiţa biruinţei. Să mai observăm, de asemenea, că, la porţile Olimpului, Heracles a fost întâmpinat de însuşi Zeus, iar Hera, martoră şi cauză a tuturor suferinţelor şi peripeţiilor eroului, s-a lăsat, în cele din urmă, înduplecată. Un ultim aspect reţinut de conţinutul mitului, nelipsit însă de semnificaţie, este marcarea împăcării dintre Heracles şi Hera. Zeiţa recunoaşte perfecţiunea eroului şi, datorită ei, îl echivalează sau asimilează zeilor; de asemenea, Hera nu ezită să-i dăruiască pe propria fiică, pe Hebe – zeiţa tinereţii ca soţie[1]. Idealul de forţă în slujba virtuţii se însoţeşte şi se completează astfel cu idealul tinereţii; dintr-o altă perspectivă, femininul şi masculinul se contopesc într-un predestinat întreg perfect.

c. Idealul prometeic

În spaţiul mitologiei greceşti, perfecţiunea eroului Heracles este completată de cea a lui Prometeu. Este demn de observat că orice desăvârşire este singulară în felul său iar, atunci când este comparată cu alta, există tentaţia introducerii ierarhiei/ ierarhiilor, folosind criterii stângace. Aşa se face că, în mod forţat, Prometeu este plasat înaintea lui Heracles. O asemenea abordare are la bază, însă, un aspect real: motivul mitului prometeic este mult mai cunoscut şi mai răspândit decât cel al lui Heracles.

---

[1] Unii teoreticieni configurează şi contextul fizic al desfăşurării întâmplărilor relatate în mit. Astfel, la fel ca Gerstenberg, A. Blunt, Goethe ş.a., A. Pleşu (1992, pp. 118-119) invită la reprezentarea faptelor lui Hercules în cadrul unei subspecii a peisajului ideal şi anume *în peisajul eroic*. Este vorba despre un peisaj care „accentuează cu o emfază uneori greu suportabilă asupra nevoii specific umane de emancipare de sub tutela unei naturi când nesimţitoare, când de-a dreptul agresivă".

În Orient (la sumerieni, babilonieni, asirieni, egipteni ş.a.), tema prometeică este evidenţiată de reţinerea în memoria colectivă a unor nume de personaje similare sau de „Prometei autohtoni". Mai mult, similarităţi în acest sens se găsesc în spaţii mitologice foarte variate: în India întâlnim zeitatea Matarishvan, în Finlanda – Väinämöinen, în Africa – Cagn, în Polinezia – Maui etc. (V. Kernbach, 1983, p. 576).

„Nebunia religioasă a grecilor" – cum au fost etichetate faptele lui Prometeu – trebuie considerată o creaţie post-homerică. Epopeile *Iliada* şi *Odiseea* – oglinzi ale Greciei veacurilor al IX-lea şi al VII-lea î.H. – nu menţionau „nimic despre Prometeu" (M. Bulimar, 1998, p. 20). Încorporat de mitologia greacă, mitul a dobândit semnificaţii filosofice şi etico-religioase multiple prin complexitatea atribuită personajului de către anticii Hesiod, Eschil şi Platon, ca şi prin aprecierile englezului Fr. Bacon[1]. Indiferent de proveniența sursei inspiratoare, *grecii trebuie consideraţi creatorii autentici ai personajului mitic.* După ce l-au făurit pe Prometeu, după ce i-au dat întrupare, *grecii „l-au crescut şi l-au făcut în stare să circule prin lume"* (*ibidem*).

Deşi a cunoscut o largă răspândire şi invocare insistentă, idealul prometeic ridică încă dificultăţi severe în identificarea moralităţii modelului întruchipat de personajul mitic. Tema prometeică nu şi-a dezvăluit cu precizie maximă până în prezent nici sursa etnică, nici locul de origine şi – ceea ce este la fel de semnificativ – nici morala pe care o

---

[1] După ce Hesiod s-a referit la Prometeu în scrierile *Munci şi zile* şi în *Theogonia*, iar Platon în dialogul *Protagoras*, alţi creatori anunţau interesul pentru acelaşi personaj în chiar titlurile creaţiilor lor. Eschil concepea trilogia *Prometheida (Prometeu înlănţuit, Prometeu eliberat* şi *Prometeu – purtător al focului*), Lucian din Samosata scria dialogul *Prometeu sau Caucazul*. În cuprinsul scrierii *Despre înţelepciunea anticilor*, Fr. Bacon îşi intitula capitolul al XXVI-lea – „Prometeu sau starea omului".
Unii reprezentanţi ai literaturii europene preromantice şi romantice s-au dovedit interesaţi epic de acelaşi subiect. Astfel, Goethe (1749-1832) publica în 1775 un roman cu titlu identic numelui personajului mitologic, Percy B. Shelley (1792-1822) concepea, în 1819, drama lirică *Prometeu descătuşat*, Mary Wollstonecraft Shelley (1797-1851) edita în 1818 romanul de mare succes *Frankenstein sau Prometeu modern*, iar în spaţiul culturii româneşti Al. A. Philiplpide a semnat poemul *Izgonirea lui Prometeu*. Interesat de acelaşi personaj, însuşi controversatul K. Marx a formulat una dintre cele mai citate aprecieri despre acesta: „Prometeu este cel mai de seamă sfânt şi martir în calendarul filosofic al omenirii".

transmite peste timp. Reluarea motivului dincolo de limitele antichității demonstrează nu doar atracția implacabilă pentru personaj, ci și necesitatea regândirii neîncetate (sub semnul tensiunii dramatice) a statutului ontologic al ființei umane, simbolizată în cazul de față prin Prometeu. El a devenit purtător al mesajului ambiguității unui personaj care – prin ceea ce este „omenesc" în el – se vede „mereu tras în jos", iar la nivelul componentei divine aspiră necontenit să se fortifice (*ibidem*, p. 25) și *să se înalțe. Ceea ce conferă ascendență, excelență, superioritate personajului mitic asigură demnitate existențială idealului prometeic.* El a devenit dominant începând cu lumea modernă, înlocuind, odată cu Renașterea, idealul filosofic de înțelepciune care fusese abandonat (A. Vergez, D. Huisman, 1995, p. 11). Apreciem că *în viziunile filosofilor s-a pus obsedant problema valorii faptelor săvârșite de Prometeu și a semnificației lor tocmai pentru a delimita și a decanta fondul care merita / merită să fie propus drept conținut al idealului uman.*

În varianta hesiodică din *Munci și zile*, substanța mitului prometeic este redată prin prezentarea unui conflict de ordin moral situat în dublu plan. În primul rând, este conturat conflictul dintre Zeus, pe de o parte, și oamenii păcătoși, nerespectuoși și neatenți față de cuvenitele rânduieli instituite de divinitate, pe de altă parte. În al doilea rând, se configurează conflictul moral interior conștiinței lui Prometeu care trebuie să se împartă între nesupunerea față de Zeus și comiterea unui act reprobabil: furtul focului „pentru oameni" (Hesiod, 1957, pp. 41-52), pentru îmbunătățirea condiției acestora. Mitul prometeic evocă, așadar, un act de împotrivire față de Zeus și relatează producerea unor fapte imorale: furtul asociat cu înșelăciunea. Concomitent, prin vocea poetului, mitul consemnează atitudinea cetății pe marginea insubordonării lui Prometeu.

Perpetuarea până în prezent a mesajului mitului la care ne referim a fost însoțită de o pierdere parțială a conținutului său inițial. Este vorba tocmai de partea care prezenta *modalitățile de recunoaștere și de evaluare ale gesturilor eroului*. Astfel, Hesiod, „departe de a-l prezenta pe Prometeu ca pe un „erou", ca pe un neînfricat binefăcător al omenirii, înclină mai curând în a-l face „responsabil de decăderea ei ulterioară" (care atrage după sine și pedeapsa inedită pentru erou: însoțirea cu Pandora; M. Bulimar, 1998, p. 25). Faptele personajului

mitic se asociază cu situații paradoxale: ele întruchipează dezordinea și nemăsura, dar se produc pe fondul unui demers către perfecțiune. De asemenea, acestea oglindesc conflictul etern dintre Dreptate (Dike) și Nemăsură (Hybris), dar, în același timp, și avertizează asupra tendinței de continuă ascensiune a nedreptății în condițiile în care se acționează tot mai mult pentru dreptate (*ibidem*, p. 23). Reacția cetății față de Prometeu este lipsită de echivoc și constă în silă, în repulsie, în respingere, ca și cum ar fi sancționate gesturile unui eretic, ale unui nelegiuit (*ibidem*, p. 25).

T. Vianu plasa și explica într-un context mai larg aprecierea faptelor lui Prometeu de către greci. Pentru aceștia, *realitatea întreagă alcătuia un cosmos*, o „armonie statică de elemente perfect îmbinate între ele și adaptate unul altuia", iar strania aventură a eroului – ce ține de titanomahie – „nu putea să cucerească aprobarea grecilor, adoratorii ordinii perfecte și împietrite a cosmosului" (T. Vianu, 1982, p. 328).

Caracterul mozaical și polar al trăsăturilor lui Prometeu – în varianta hesiodică a relatării mitului – face anevoios demersul stabilirii verdictului asupra moralității idealului prometeic. Șansele personajului astfel configurat de a inspira – cândva, undeva – un ideal uman sau existențial compatibil cu exigențele uzuale de ordin moral se diminuează, în mod evident, drastic.

Dincolo de astfel de sancțiuni axiologice, istoria a demonstrat, însă, că idealul prometeic a însuflețit de nenumărate ori frământările, căutările, reușitele, eșecurile, nesăbuințele umane și că nu s-a ajuns nicicând la anularea totală a nevoii spiritului prometeic. *În măsura în care Prometeu a fost acceptat ca simbol al unui anumit tip de ideal, el a reprezentat o asociere, o îmbinare, o paradigmă doar a unor trăsături (și nu a tuturor atributelor), iar caracteristicile în cauză au implicat/ implică moralitatea, aceea care cenzurează pretutindeni și permanent circulația și acceptarea oricărui model.*

La un interval de aproape trei secole după Hesiod, lucrările lui Eschil creionează poetic un Prometeu cu contururi morale redimensionate, concordante „cu idealurile de viață ale lumii lui" (*ibidem*, p. 27). Reprezentarea eschiliană asupra personajului mitic accentuează caracteristicile „pozitive": neînduplecarea, curajul, inventivitatea, dârzenia în confruntarea cu stăpânirile tiranice, demnitatea în asumarea nelegiuirii

proprii ş.a. La autorul amintit, defectele eroului nu sunt trecute sub tăcere, dar discreţia consemnării prezenţei lor ajută pentru/ la sublinierea calităţilor care conferă excelenţă personajului.

În cultura română, imaginea lui Prometeu se dovedeşte, de asemenea, plurivalentă. Spre exemplu, Aram Frenkian (1969, p. 29) reţinea mania persecuţiei de către Zeus a lui Prometeu, dar şi orgoliul amestecului primului în planurile divine ale celui de al doilea. La rândul său, Miluţă Bulimar (1998, pp. 31-32) vedea în inteligenţa lui Prometeu „un fel de inteligenţă negativă, o contrainteligenţă" sau, mai mult, viclenie şi mai puţin înţelepciune. În ceea ce priveşte curajul personajului, el este apreciat mai degrabă drept *„lipsă de curaj* în a-şi asuma condiţia existenţială de semizeu şi de a nu râvni, ca un părăsit de minte, la ceea ce depăşeşte această condiţie, la statutul unei depline zeităţi". Deloc măgulitoare este valorizată şi opţiunea pentru furtul focului: din perspectivă morală, ar fi fost indicată sau imperativă, deci dezirabilă, *derularea efortului propriu de „producere a «scânteii»" şi nu recurgerea la înşelăciune*.

Asumarea vinei de către Prometeu trebuie să cuprindă, prin urmare, nu doar furtul ca atare şi nici numai neascultarea faţă de zeitatea supremă. La fel de acuzatoare sunt şi absenţa discernământului, a prevederii „perfect lucide" (*ibidem*, p. 40) din momentul luării deciziei de a aduce oamenilor focul, orgoliul exagerat sau/ şi lipsa oricărei urme de regret pentru faptele săvârşite.

Ambiguitatea şi polaritatea trăsăturilor păstrate în profilul moral al lui Prometeu oferă unor individualităţi argumente întemeiate pentru *simpatizarea* lui, chiar pentru transformarea personajului în simbol al unui necesar mod uman de a fi. La nivelul percepţiei altora, însă, faptele eroului sunt surse pentru *antipatii, dezaprobări sau respingeri* ajungându-se până la sintetizarea lor în *contraidealul prometeic*[1].

---

[1] Punând în discuţie problema simpatiilor şi a antipatiilor faţă de Prometeu, ar trebui să cunoaştem la *care* dintre ipostazele explicative asupra acestuia (mitologică, hesiodică, eschiliană, platonică, baconiană etc.) s-au raportat cei care au avut opţiuni atât de diferite. În absenţa unor criterii sau repere clare pentru a înţelege ce anume au admirat şi, respectiv, ce anume au respins la celebrul personaj, ne rezumăm doar la a constata câteva poziţii atitudinale explicite faţă de Prometeu. De pildă, într-o tonalitate evident

Platon include în dialogul *Protagoras* motivul lui Prometeu atât cu aspectele deja cunoscute (oferite gânditorului de mitologie şi de variantele predecesorilor lui), cât şi cu detalii inedite care sporesc dificultatea decodificării mesajului transmis. Astfel, focul este furat de la artizanul Hefaistos şi zeiţa Atena şi nu de la Zeus; gestul prometeic nu provoacă mânia nici unuia dintre zei (ceea ce ridică serioase semne de întrebare privitoare la vigilenţa morală şi spiritul de dreptate al locuitorilor Olimpului), învinovăţirea eroului aparţine numai oamenilor, iar pedepsirea lui Prometeu (nemaexistând motive imperative să se producă) este trecută de către filosof sub tăcere.

Din descrierea lui Platon deducem că iniţiativa furtului are loc după riguroase, după lucide calcule menite să-i *garanteze succesul*, deşi în absenţa prevederii consecinţelor nefaste determinate de reuşită. Pe baza aceloraşi elemente, în structura comportamentală a personajului identificăm mai curând prezenţa unui *exerciţiu raţional abil*, rămânând însă necunoscute măsura şi maniera *implicării conştiinţei* sale în decizia luată. Distanţa dintre raţiunea şi conştiinţa lui Prometeu se dovedeşte periculoasă deoarece, pentru personaj, instituirea ei înseamnă manifestarea ca *„om" al vocaţiei datoriei invincibil în aplicarea spiritului justiţiar*. În opinia lui M. Bulimar, *obiectul judecăţii morale pe marginea temei prometeice include faptele ca atare, dar, nu mai puţin, şi motivaţia acestora*. Din perspectiva celui de al doilea aspect, deoarece Prometeu nu este un sentimental, rezultă că *nu dragostea sau compasiunea pentru oameni au motivat furtul focului, ci ataşamentul pentru onoare şi pentru demnitate*. „Prometeu nu acţionează nici din generozitate, nici din filantropie, el este «omul» datoriei; el are vocaţia datoriei. El este un executor, drept, cinstit, echitabil al unei hotărâri divine. [...] Dacă în joc n-ar fi fost soarta oamenilor, ci a altui neam de vieţuitoare, tocmai acesta uitat de Epimeteu de la împărţeala darurilor, Prometeu n-ar fi rămas deloc pasiv. El ar fi reacţionat cu aceeaşi promptitudine, deşi, firește, în

---

contestatară, Vasile Voiculescu nota: „Am mâzgălit mereu să-mi fac o lume./ Dar nu m-am înjosit ca Prometeu./ Spre-a-nsufleţi plămada mea de lume/ Să fur din cer un foc ce nu-i al meu/ Ci ne-ncetat ciocnindu-mă cu mine/ M-am străduit să scapăr singur eu".
Alături de Atena şi de Hefaistos, Prometeu a fost venerat de către reprezentanţii Academiei lui Platon, începând cu însuşi întemeietorul şcolii, care mărturisea: „De fapt, şi în mit mi-a plăcut Prometeu mai mult decât Epimeteu" (Platon, 1975, p. 479).

alt fel şi cu alte mijloace. În cazul acesta, i-am zice lui Prometeu binefăcătorul acelui neam, eroul său salvator?" (Bulimar, 1998, p. 43).

Distanţa dintre raţiune şi conştiinţă nu s-a dovedit de bun augur nici pentru umanitate; finalmente, ea înseamnă depărtarea – uneori mult prea mare – dintre ştiinţă şi înţelepciune. Oricât de comodă ar fi situaţia ştiinţei – care face posibilă, în ultimă instanţă, o stare concretă a confortului omului (spre exemplu, cel material) – cunoaşterea ştiinţifică a întreţinut, a determinat şi va cauza adeseori gâlceava cu înţelepciunea. Transmis de mitul prometeic în varianta platoniciană, mesajul neîmpăcării ştiinţei cu înţelepciunea îngreunează, în plan logic, *concepereа unităţii* acestor două dimensiuni ale manifestărilor fiinţei umane[1].

Prometeu este, desigur, erou civilizator pentru umanitate, dar preţul cu care a obţinut civilizaţia a fost – în opinia multor gânditori – supralicitat ca urmare a perceperii inadecvate a importanţei raportului dintre biologic şi cultural-spiritual în existenţa umană. După cum am anticipat deja, semizeul, ca şi muritorii, se dovedeşte lipsit de *luciditatea previziunii efectelor generate de furtul focului*. Astfel, Prometeu nu posedă înţelegerea ideii că „«civilizarea» omului, pregătirea lui pentru a se mişca mai nestingherit şi mai cu plăcere în sfera biologicului, îl îndepărta, de fapt, din ce în ce mai mult, de divinul din el, de «esenţe», de lumea «ideilor pure», de ceea ce e cu adevărat întru spirit sau cultură" (M. Bulimar, 1998, pp. 45-46). Dezacordul dintre gândire şi conştiinţă are semnificaţia unei *pierderi de umanitate* a omului, în acest mod motivându-se un fapt esenţial: îngrijorarea pentru viitorul omenirii. În contextul nostru analitic, opţiunea pentru idealul prometeic echivalează cu acceptarea seducţiei aparenţei sau, altfel spus, cu asumarea imperfecţiunii lumii terestre a aparenţelor (Platon).

În situaţia creată, nu putem să ne reprimăm întrebarea următoare: un ideal al inautenticului mai este valabil şi mai poate fi cultivat?

---

[1] Mitologiile nu consemnează peste tot această discrepanţă. De pildă, mitologia babiloniană îndeamnă la păstrarea încrederii şi optimismului în toate situaţiile, inclusiv în cazul celor disperate. O asemenea atitudine este pe placul necondiţionat al zeităţii care nu numai că a creat primii oameni şi a organizat în mod fericit omenirea, dar a reunit într-un întreg armonios înţelepciunea şi cunoaşterea. Zeitatea *Ea*, creatoare a primilor oameni, ordonatoare şi binefăcătoare a omenirii, întruchipează unitatea dintre înţelepciune şi cunoaştere (V. Kernbach, 1983, p. 179).

Pentru un răspuns afirmativ, nu cumva riscăm să atribuim calităţile desăvârşirii chiar şi atunci când avem de-a face cu mimarea perfecţiunii sau, mai mult, cu situaţii clare de contraideal?[1] Oare eroii, zeii, înţelepţii nu pot fi perfecţi în unele faţete ale acţiunilor lor şi deficitari în altele?[2]

Varianta modernă a tratării temei prometeice, în forma pe care a conceput-o Fr. Bacon, pune în circulaţie argumente subtile, nuanţate pentru a dovedi îndreptăţirea primeia dintre interogaţiile enunţate anterior. Filosoful englez accentuează în profilul lui Prometeu trăsături contradictorii, intrinseci condiţiei umane, care îl transformă, astfel, în simbolul „stării omului" ca ipostază reală şi nu în simbol al idealităţii umane. Privind omul ca pe „un rezumat al întregii lumi", anticii l-au numit „microcosmos", fapt pentru care au fost motivaţi de ideea că „din toate existenţele cuprinse în Univers în imensitatea lui, nu există una care să fie mai compusă şi mai amestecată decât fiinţa umană" (Fr. Bacon, 1976, p. 112). Materia care alcătuieşte omul este un nămol neomogen cuprinzând „părticele luate de la diferite animale" (*ibidem*). Ele fac spectacolul unic, impunător şi măreţ (evocat şi de Seneca) constând în împreunarea – în acelaşi om – a şubrezeniei unui muritor şi a încrederii unui zeu (*ibidem*, p. 119).

Personajul mitologic configurat de Bacon constituie, în ultimă instanţă, o versiune metaforică a precarităţii stării umane[3]. Prin viziunea

---

[1] Leonardo da Vinci afirma la un moment dat că o hidoşenie desăvârşită este la fel de importantă ca şi o frumuseţe desăvârşită. În fond, ambele au acelaşi calitate: desăvârşirea.

[2] Desigur, şirul interogaţiilor ar putea continua. Interesant este, însă, faptul că, dacă vom încerca găsirea unor răspunsuri, vom constata concentrarea lor într-o direcţie explicativă indubitabilă: se acceptă că omul are nevoie de exemplaritate, de absolut, de perfecţiune, adică de superlative care să-l plaseze dincolo de propria lui condiţie banală, imperfectă, iar acest tip de trebuinţe nu trebuie ignorată de nici o taxonomie aferentă.

[3] Potrivit opiniei lui Pascal Bruckner (1998), starea omului (paradigmatic surprinsă în personajul Prometeu) ne este sugerată în conţinutul confesiunilor sau al memoriilor unor personalităţi. Acest gen de scrieri a anticipat intrarea în aria literară a individualismului contemporan. Iată câteva exemple în sprijinul afirmaţiei avansate:

– *Confesiunile* lui Augustin descoperă dezordinea şi incoerenţa umană în ele însele, ca şi prin raportare la divinitate: „să mărturisesc deci ce ştiu despre mine, căci ceea ce ştiu despre mine, o ştiu numai fiindcă Tu mă luminezi, iar ceea ce nu ştiu despre mine, atâta timp nu ştiu până când întunericul meu se va face ca «miezul zilei» (Is. 58, 10) în faţa Ta" (Augustin, 1994 b, p. 283).

propusă asupra mitului analizat. *Bacon suprimă condițiile necesare pentru ca Prometeu să devină sursă inspiratoare a unui conținut al idealului uman*. Prin configurarea imaginii eroului antic, Bacon spune, de fapt, „cum este" omul și nu „cum își dorește" el să devină. Mai mult, filosoful realizează înțelegerea superioară a ideii că nu tot ceea ce îl reprezintă pe om îl și onorează ca ființă rațională și responsabilă. Prin potențialul său, prin capacitățile pe care le posedă, dar – totodată – și prin mobilizarea lor, omul își poate găsi el însuși rostul existenței. Pentru aceasta, însă, trebuie să-și proiecteze acțiunile, să-și selecteze scopurile, să-și ordoneze axiotropic schema de viață etc. Altfel spus, omul poate să pună ordine și sens atât în ceea ce îi este la îndemână, cât și în întregul care se află dincolo de sine, cu condiția imperativă de a se păstra în sfera moralității. Eventuala dispariție a ființei umane din univers ar face ca tot restul „să rătăcească nehotărât și să plutească în spațiu fără scop și fără obiect; ... lumea n-ar mai fi decât un fel de mătură deșirată, ale cărei paie s-ar risipi din lipsă de legătură. În adevăr, *totul pare sortit și subordonat omului*, căci numai el știe să-și însușească totul și să tragă folos din toate" (*ibidem*, p. 111).

După cum se observă, Fr. Bacon pune în discuție o nouă aparență, o nouă seducție; de fapt, se lansează posibilitatea ca fiecare să fie, în felul său, un Prometeu. Mai mult, prin simplul fapt că există, omul reprezintă argumentul manifestării *in actu* a perfecțiunii, după cum, tot el constituie cauza relativității acesteia.

– Angelus Silesius (secolul al XVII-lea) își reprezintă omul ca un perpetuu altul, aparent cunoscut, dar întotdeauna cel mai îndepărtat conștiinței proprii. Starea lui este rezumabilă prin următoarele cuvinte: „nu știu ceea ce sunt, nu sunt ceea ce știu" (vezi P. Bruckner, 1998, p. 24).

– Montaigne își descoperă sinele divizat, contradictoriu, în necontenită și radicală schimbare.

– În conținutul *Confesiunilor* sale, prin simpla povestire a vieții proprii, J.J. Rousseau concepe „manifestul omului nesupus" (*ibidem*, p. 25) surprins în „totalitatea speranțelor și a impasurilor care-l pândesc" (*ibidem*, p. 21)

– Benjamin Constant situează la nivelul ființei umane nu doar cele mai mari aspirații, ci și cele mai mari temeri, originate în condiția paradoxală a individului, nu atât triumfător, cât mai ales fragil și problematic (*ibidem*, 1998, p. 20).

d. Apărarea lui Prometeu

Au existat, desigur, motivații variate și îndreptățite (din păcate, insuficient cercetate, evidențiate) pentru care, în anumite epoci istorice și pentru oamenii anumitor spații culturale, faptele eroului Prometeu au devenit emblematice. În consecință, ele s-au impus în structurarea și în funcționarea atât a vieții oamenilor, cât și a idealurilor umane. În același timp, s-a produs etichetarea lui Prometeu ca *erou parțial* întrucât el nu ar reprezenta exemplaritatea tocmai la capitolul moralitate. Evaluabil după criterii morale, personajul mitic la care ne referim este, totuși, „recuperabil" din numeroase puncte de vedere. La urma urmei, Prometeu este un cutezător: el are precocitatea unui inovator rebel care caută neobosit până găsește mijlocul care îi împlinește scopul. El este un altruist deoarece rezultatul acțiunilor lui este *dăruit oamenilor*; în sfârșit, Prometeu este un perfecționist pentru că ajunge să râvnească inclusiv la ceea ce îi este interzis ș.a.m.d. Or, în toate aceste aspecte, elementele de moralitate sunt evidente sau, măcar, presupuse. Pentru a nu se considera că adoptăm necondiționat opinia pozitivă despre Prometeu, vom recurge la o microanaliză socio-epistemică asupra faptelor personajului.

În primul rând, referindu-ne la contextul situațional al actelor prometeice, sesizăm că el conține arbitrariul intervențiilor zeilor în viața oamenilor, disputele între zei (cu efecte negative în mod nedrept) asupra pământenilor, dezordinea din Pantheon și prelungirea ei în neîncrederea oamenilor față de ordinea terestră stabilită de zei etc. Disfuncționalitatea evidentă a cadrului existențial descris, deși nu motivează, poate explica precaritatea morală a actelor prometeice.

În al doilea rând, este necesar să vizăm analitic mijloacele utilizate de Prometeu pe parcursul epopeii sale. Acestea au fost inteligența și, trebuie să recunoaștem, furtul. Dacă ne rezumăm la a consemna doar căile precedente de acțiune, atunci Prometeu rămâne stigmatizat și dezonorat pe vecie. Finalmente, inteligența prometeică poate fi lesne etichetată ca viclenie, iar furtul, drept abilitate sau perspicacitate existențială. De altfel, privit ca act social, furtul beneficiază de clemență în foarte puține cazuri. Cel mai adesea, codurile morale, ca și cele juridice, stipulează sancțiuni severe pentru comiterea oricărui furt: de la legarea la „stâlpul infamiei", bătaia în public, mutilarea corporală și până la suprimarea fizică. Pe ansamblu, la

capitolul *mijloace de acțiune întrebuințate,* Prometeu este ușor de acuzat. Înlăturarea sau, cel puțin, atenuarea incriminării personajului ar rezulta, în opinia noastră, din trei direcții: scopul acțiunii, efectele acesteia și relația acțională.

Scopul acțiunii: Prometeu și-a dorit apropierea unui element al perfecțiunii zeiești, focul, dar cu intenția ca el să devină un prim suport al perfecțiunii omenești; mai târziu, Socrate nu a făcut altceva decât să reediteze atitudinea lui Prometeu, revendicând din lumea zeilor – pentru oameni – dimensiunea înțelepciunii (apanaj exclusiv al divinităților).

Efectele acțiunii: prin valorificarea focului s-a produs modificarea metabolismului ființei umane, sporirea capacității proprii de apărare, creșterea productivității muncii, amplificarea capacităților de raționare etc.; toate constituie schimbări care l-au incitat pe om să-și construiască și reconstruiască imaginea despre desăvârșire, în general, și despre propria desăvârșire, în special.

Relația acțională are, la rândul ei, în cazul de față, caracteristici speciale: chiar dacă are calitățile unui erou, Prometeu este mai apropiat de condiția umană firească decât de cea a zeilor. Raporturile lui cu lumea divină (care i se supraordonează) se petrec pe fondul asumării unui risc – acela al atragerii mâniei zeilor – derivat din negarea unui principiu: tot ceea ce este uman nu poate fi decât inferior lumii zeiești, iar a râvni la ceea ce nu este permis prin statutul de muritor devine o impietate care trebuie pedepsită exemplar. Răzvrătirea prometeică, în mod surprinzător, nu numai că nu ne determină să îl condamnăm pentru că a furat focul sau pentru că a încălcat un principiu absolut, ci, dimpotrivă, stârnește admirație, descătușează energii, redimensionează spațiul libertății și al culturii etc.

În ultimă instanță, Prometeu a fost un învățător exemplar al umanității; el i-a învățat pe oamenii de toate condițiile că trebuie să trăiască în mod semnificativ nu atât pentru ceea ce pot obține cu ușurință, cât, mai ales, *pentru ceea ce le este inaccesibil, pentru un ideal, indiferent dacă această aspirație presupune și suferință.* De la miticul Prometeu și până astăzi, oamenii nu au încetat niciodată să fie, între anumite limite, prometeici. Precizarea precedentă este întărită și de afirmația lui P. Țuțea: „climatul praxiologic, axiologic, egalitar și

pseudognoseologic al lumii actuale se vede *încă* agitat de miturile lui Prometeu, Don Juan și Faust" (P. Țuțea, 1992, p. 245).

Față de imposibilitatea sau față de dificultatea precizării a ceea ce este demn să servească omului drept model sau ideal existențial, din cuprinsul eroismului prometeic, s-a reacționat prin acceptarea unei valori deductibile din actele personajului, anume spiritul prometeic. Prin conotațiile lor vulnerabile și reprobabile, unele manifestări ale eroului Prometeu pot fi respinse. *Acceptabil (dacă nu chiar exemplar) rămâne, însă, spiritul care a însoțit aceste manifestări și care poate fi conservat sau, mai mult, trebuie cultivat prin demersuri formative speciale.*

Trăsăturile prometeismului evidențiate până acum, sau o mare parte a lor, se regăsesc și în viziunea lui T. Vianu (1982, p. 328). Este vorba despre revolta împotriva autorității și, implicit, despre glorificarea insubordonării creatoare; despre smulgerea de sub tirania unei legi transcendente copleșitoare pentru individ și inițierea sau afirmarea unei legi imanente; despre transformarea lumii în sensul dorit de Prometeu pentru ca astfel să se dobândească o stare asemănătoare existenței divine desăvârșite; despre însoțirea oricărei fapte omenești creatoare cu un anumit grad de suferință; în final, despre faptele cu adevărat semnificative care sunt cele ce demonstrează iubirea de oameni. Regăsite în moduri și cu accente diferite în reprezentările anticilor sau ale modernilor, *trăsăturile evocate, mai mult decât actele eroului, au entuziasmat, iar spiritul prometeic a fost asimilat valorilor ideale, absolute ale lumii omului* (M. Bulimar, 1998, p. 66).

Ideea „harului prometeic" a fost preluată și în cadrul *spiritualității creștine*; aici, ea a căpătat, însă, semnificația de „bătălie prometeică pentru nemurire" (Calinic Botoșăneanul, 1999, p. 261 și p. 263).

Înainte de a ne sugera un ideal, mitul prometeic ne propune o lecție morală alcătuită din câteva învățături. Jean-Pierre Vernant (1995, p. 74) le sintetizează în trei aspecte:

- neputința absolută a omului de a-l înșela pe Zeus: nici o nedreptate și nici o fraudă – odată săvârșite – nu rămân nedescoperite și nepedepsite;
- legea supremă care guvernează lumea omului este „nimic fără preț, totul se plătește";

BCU IAȘI

- un rău (sau o nenorocire) nu vine niciodată singur, întrucât acționează epidemic, iar – în timp – nu numai că se amplifică, ci se și diversifică în direcții nebănuite, neanticipate de starea inițială.

În contextul problematic pe care l-am schițat, avansăm ideea că pentru epocile în care s-au constituit, ca și în veacurile ulterioare, modelele evocate prin producțiile culturale de tipul miturilor și legendelor s-au dovedit a fi *repere importante în formularea opțiunii oamenilor asupra unei scheme individuale sau colective de viață. Elogierea* unor fapte, atitudini sau calități regăsite în conduita zeilor, semizeilor sau eroilor ori, dimpotrivă, *blamarea* lor, atitudini regăsite în conținuturile miturilor și legendelor antice adeseori în forme explicite, nu doar aluzive, exprimă *fie acceptul, fie refuzul față de un anumit mod de a fi* întruchipat paradigmatic de personajele invocate. Criteriul invariabil utilizat pentru evaluarea manifestărilor vizate se referă la moralitatea, respectiv imoralitatea acestora. De altfel, aspectul menționat justifică într-o mare măsură recunoașterea valorii educative a mesajelor transmise prin vechile mituri și legende și, mai ales, el motivează exploatarea, revenirea îndelungată și intensă la sursele formative astfel constituite.

e. Homer și Vergilius despre cavalerul perfect

Suita portretelor ilustre pe care încercăm să o schițăm include și idealul de erou din cuprinsul eticii cavalerești a epocii homerice, respectiv figura „cavalerului perfect".

Dacă începutul istoriei filosofiei este fixat în spațiul grec, potrivit viziunii lui Hegel, dar și a lui Heidegger (M. Heidegger, 1988, p. 428), atunci Homer va fi considerat „cel de la care trebuie să pornească istoria noastră". De la el începe „pentru a nu se mai întrerupe, tradiția culturii grecești" (I. H. Marrou, 1997, vol. I, p. 25). C. Jung (1997) sesiza, la rândul său, că Nietzsche își reprezenta Orientul oprindu-se la greci, implicit, la fondatorul Homer. Idealul grec și-a găsit întruchiparea desăvârșită în etica homerică nu atât în timpul vieții gânditorului, cât, mai ales, mult după ce viața lui se sfârșise. Aspectul menționat motivează ceea ce a spus Platon în *Republica* adresându-se lui Glaucon, anume că poetul Homer „a educat Grecia", fiind, de aceea, „vrednic de

luat în seamă pentru cine vrea să afle *cum să orânduiască problemele omenești și cum să le învețe*" (Platon, 1986, p. 427).

Prin *Iliada* și *Odiseea*, *creația homerică dobândește valoarea unui manual de morală practică*, iar în contextul problematicii idealului ea oferă „un tratat" autentic despre acesta (I. H. Marrou, 1997, vol. I, p. 35). Pentru multe veacuri, în substanța lui se găsește eminenta interpretare a idealului grec, adică modelul desăvârșirii umane întruchipat de *cavalerul perfect, eroul onoarei aristocratice pentru care gloria constituie recompensa supremă*.

I. H. Marrou, autorul unor pagini reprezentative pe tema în care ne circumscriem, își asigură cititorul că eroii lui Homer „nu sunt niște soldățoi brutali", că, sub nici un motiv, nu pot fi considerați asemenea unor „războinici preistorici" cum își imaginează romanticii. Dimpotrivă, ei probează un complex de însușiri care legitimează, prin rafinamentul și superioritatea discretă deținute, însăși opțiunea – cel puțin în epoca istorică respectivă – pentru idealul homeric al eroului. Ceremoniile, jocurile „libere și spontane" (*ibidem*, p. 29) sau riturile funerare, sporturile (lupta, pugilatul, alergarea, înfruntarea călare cu lancea, tirul cu arcul, aruncarea discului și a suliței, cursele de care etc.), divertismentele muzicale și coregrafice, concursurile de elocință și competițiile verbale etc. – sunt împrejurări și experiențe înălțătoare la care eroii homerici participă cu consecvență. Manierele rafinate, politețea până și în luptă, curtoazia și abilitatea lor îi impun într-un adevărat „ev mediu homeric" (*ibidem*, p. 27) „într-un anume sens", special, ca și cum ar fi fost „deja cavaleri" (*ibidem*, p. 28).

Insistența cu care Marrou explicitează calitățile eroilor homerici, despre care *cititorul secolului al XX-lea este îndemnat să creadă că sunt autentice, inclusiv din perspectivă morală*, trădează nemărturisita intenție a autorului de a impune premisele unei îndreptățite percepții favorabile – condiție implicită pentru considerarea lor drept modele de viață demne de urmat.

Din perspectiva grilelor de lectură și de comprehensiune cu care au operat urmașii moderni ai lui Homer, eroismul fulminant descris de gânditor (acceptat, în antichitate, cu entuziasm, cel puțin de către greci) nu s-a dovedit mai presus de interpretare. Apreciată de critici drept

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

copleşitoare sau „tiranică" (I. H. Marrou), influenţa modelelor idealizate de virtute eroică create de Homer nu a inhibat şi nici nu a anulat contribuţiile ulterioare despre sensul eroic al existenţei umane.

Preluând de la Homer lecţia eroismului lui Ahile, Hesiod a completat-o cu noţiunile de dreptate, justiţie şi adevăr, făcând astfel mai bogat şi mai cuprinzător idealul moral al conştiinţei elene.

Tributari perspectivei romantice (despre care N. Iorga afirma că are ca părinte pe însuşi Vergilius), exegeţii operei vergiliene identifică în *Eneida* pe eroul copleşit de responsabilitate morală. „Sub povara destinului istoric" (G. Guţu, 1970, p. 36), el se confruntă cu răspunderi care îl plasează în situaţia de a trăi un profund „contrast interior", o adevărată „confruntare cu sine" (Stella Petecel, 1980, p. 12) neîntâlnită la personajele homerice. Vergilius propune un model uman complex diferit de cel de sorginte homerică şi nuanţat prin intermediul unui alt tip de eroism: este vorba despre *eroismul moral* „bazat mai mult pe *capacitatea stoică de a îndura*, de a-şi păstra fermitatea în mijlocul nenorocirilor şi încercărilor vieţii, decât pe cea a îndrăznelii temerare şi întreprinzătoare" (*ibidem*)[1].

Aşadar, Vergilius, cel apreciat în evul mediu ca *omnisciens*, ne propune ca ideal uman perfecţiunea care sintetizează angajarea, responsabilitatea, consecvenţa, principialitatea, puritatea, noblеţea, conştiinţa morală reală etc., printr-o construcţie artistică apreciată ca însăşi de către specialişti ca desăvârşită. Toate caracteristicile evocate sunt specifice profilului moral cavaleresc, constatarea determinându-ne să afirmăm că Vergilius a optat pentru *modelul eroului cavaler*.

f. Addenda metodologică

Insistenţa cu care am zăbovit asupra unor valori propuse de mitologia greacă ne obligă să aducem unele precizări privitoare la relevanţa lor în abordarea problemei idealului prin prisma dimensiunii

[1] Datorită preferinţei pentru un astfel de portret al eroului, Vergilius întruchipează – după cum susţine Boilleau – „autorul fără cusur". Acelaşi scriitor vede în Vergilius pe creatorul de frumos desăvârşit care, prin raportare la eposul homeric, înalţă „un nou ideal de poezie narativă" şi, concomitent, o „interpretare integrală a vieţii şi destinului uman, de-a lungul cântecului unei legende" (Ettore Paratore, apud S. Petecel, 1980).

moral-pedagogice. Cu alte cuvinte, ne propunem să argumentăm în ce măsură imaginarul implicat de construcția mitului *spune ceva despre realitatea umană din totdeauna și de pretutindeni* și/ sau dacă mesajul transmis de mitologii este pur imaginar. Punem în discuție, astfel, dintr-o direcție oarecum neașteptată, o chestiune controversată, incitantă, îndelung analizată, anume – problema raportului dintre mit și existență (dincolo de care se regăsește însăși problema definirii mitului).

Referindu-se la mentalitatea primelor civilizații, la India și la *Mahābhārata*, Georges Dumézil (1993, p. 29) se întreabă: „cum trebuie înțeleasă această lungă dramă de familie, orânduită pe trei generații? Să fie istorie înfrumusețată, sau pură ficțiune? Aceasta este problema pe care o pun, *în orice țară*, povestirile în proză sau în versuri despre evenimentele vremurilor fără arhive". În căutarea – încă de mare actualitate – a soluțiilor satisfăcătoare și credibile la problema de mai sus, s-a ajuns la concluzia că nu se vor putea înregistra progrese acceptabile fără a identifica și utiliza inclusiv în acest domeniu[1] metode optime de cercetare.

Prin urmare, în opinia noastră, considerăm această Addenda nu doar adecvată, îndreptățită, ci și *necesară demersului prezent, calea raportării la ceea ce ne transmit miturile*. Am ales o atare variantă metodologică din câteva considerente sintetizate, de altfel, de literatura consacrată referențialului analizat.

În primul rând, deoarece *mitul este exprimabil prin limbaj*, el trebuie înțeles fie ca o „poveste mincinoasă" care suplinește adevărul (G. Gheorghe, 1982, p. 7), fie ca o relatare despre fapte care au avut loc „în timpul primordial, timpul fabulos al începuturilor" (M. Eliade, 1978, p. 6), fie, în ultimă instanță, ca „o rostire care circumscrie și fixează un eveniment" (Van der Leeuw, apud G. Gusdorf, 1996, p. 15).

---

[1] O sinteză a modalităților de abordare și de interpretare a miturilor (cu referire specială la miturile creației) este realizată de Traian D. Stănciulescu (1995, pp. 13-26). Autorul propune valorificarea superioară a semioticii pentru referențialul pe care îl vizăm, de vreme ce „semiotica este în măsură să ofere o bază teoretică pentru disciplinele care cercetează „semne particulare" începând de la lingvistică și logică, psihologie, antropologie, etnologie, sociologie, estetică etc., până la astronomie și matematică, fizică și chimie, biologie și medicină etc" (*ibidem*, p. 19).

În al doilea rând, acceptând poziția lui E. Cassirer potrivit căreia „nu putem înțelege forma gândirii mitice primitive fără *a lua în considerare formele societății primitive"* (E. Cassirer, 1994, p. 100) sau, mai mult, că „nu natura, ci *societatea este adevăratul model al mitului"* (*ibidem*, p. 104), identificăm rostul producerii formulărilor mitice în compatibilitatea dintre mesajul miturilor și descoperirea sensurilor relevante asupra existenței ființei umane, inclusiv din perspectiva idealului.

În al treilea rând, este semnificativă pentru demersul nostru una dintre concluziile lui Cl. Lèvy-Strauss (1978, p. 252) pe marginea referențialului analizat, anume aceea că „substanța mitului nu se află nici în stil, nici în modalitatea narațiunii, nici în sintaxă, ci în *istoria povestită de el*". Altfel spus, *forța mitului derivă din capacitatea lui de a transmite fapte care exprimă viața și, implicit, o orientează.* Prin ceea ce determină, mitul este, după cum apreciază Van der Leeuw, „o formă de viață" sau – potrivit opiniei lui G. Gusdorf – „formă spontană a ființării în lume" (G. Gusdorf, 1996, pp. 15-16).

„În termeni profani și făcând abstracție de Revelație", teologul ieșean N. Achimescu își asumă o perspectivă comprehensivă identică asupra mitului: „s-ar putea spune că am trăit totdeauna în mit și nu putem trăi în afara acestuia, oricât ne-am strădui. [...] Mitul face parte din existența noastră. Omenirea fără mit devine mult mai săracă. A pătruns în însăși cultura și civilizația noastră" (N. Achimescu, 1998, p. 7).

În consecință, o metodologie bine direcționată în analiza și interpretarea miturilor trebuie să se așeze pe trei componente: prezentarea lingvistică a faptelor, fundamentarea socio-culturală a formulării lor și orientarea funcționalității umanului după predicția mitică. Cele trei aspecte au stat și în atenția noastră pe parcursul capitolului de față, fără însă a recurge la detalieri sistematizate și explicite. Pentru noi, important a fost să evidențiem existența unei conștiințe mitice, deci a unui spirit derivat din asumarea mitului.

Despre această formă a conștiinței umane trebuie să acceptăm că este o prezență totalitară, iar despre oameni nu putem spune decât că, pe o cale sau alta, recurg la mituri, mai mult, le îmbogățesc pe cele deja existente ori creează altele noi. Se explică astfel cauzalitatea pentru care G. Gusdorf includea mitul în categoria „totalității concrete sau aceea

a identității radicale a unității ontologice" (*ibidem*, p. 17). Subliniind funcția fondatoare sau creatoare a mitului, C. Pavese, într-o exprimare ceva mai plastică, arăta că „mitul este un limbaj, un mijloc expresiv, ... o pepinieră de simboluri, ... un fapt sintetic și comprehensiv, *un nucleu de realitate care dă viață și hrănește întreaga existență umană*" (C. Pavese, 1970, p. 7).

Și în accepțiunea lui Pavese și în aceea a lui Cl. Lèvy-Strauss (1978), în care mitul este conturat ca „obiect absolut" (în sensul raportării lui la el însuși), ori în varianta propusă de Mircea Eliade (mitul – relatare despre un „model exemplar"), genul de creație umană analizat poate fi abordat cu succes în aproprierea gnoseologiei idealului.

g. Baltasar Gracián despre eroul monarh

Perfecțiunea umană și anatomia acesteia sunt etalate de către Baltasar Gracián prin *realizarea elogiului desăvârșirii în genere*. Gânditorul spaniol pornește de la scheletul abstract al construcției encomiastice elaborate de Plinius și reinterpretate de Barreda (S. Mărculescu, 1994, p. 11), fiind interesat de *căutarea modalităților* sau tehnicilor de a „crea în rândurile publicului iluzia unor [...] talente" care să facă posibilă perfecțiunea (M.Z. Hafter, apud, S. Mărculescu, *idem*, p. 9).

Asemenea altor contemporani ai săi din secolul al XVII-lea (Claudio Clemente, Juan López Pacheco, Juan Henriquez de Zúñiga, Quevedo, Saavedra Fajardo ș.a.), Gracián își propune identificarea tipului uman ideal în sfera mundană. Întruchipările lui sunt, succesiv: eroul, omul de lume sau discernătorul, prudentul și persoana sau înțeleptul. Scrierile concepute alcătuiesc conținutul „cărților omului desăvârșit" – după cum, în mod fericit și în spiritul operei lui Gracián, le-a numit S. Mărculescu (*ibidem*, p. 5).

Încântătoare și generoasă în provocarea trăirii unei satisfacții intelectuale unice și maxime, opera lui Gracián dezvăluie metabolismul complex și ipostazele variate care se instituie la nivel spiritual și prin care se construiește *făptura lăuntrică superioară, omul ideal*.

Cel care aspiră la desăvârșire, ne spune B. Gracián, *trebuie să integreze „orice perfecțiune"* (B. Gracián, 1994, p. 70) și poate cuprinde toate desăvârșirile în el însuși (*ibidem*, p. 71). De altfel, literatura și filosofia gânditorului includ structural mesajul că *orice, totul sau toate*

din cuprinsul existenței umane implică dimensiunea perfecțiunii. De aceea, omul poate opta între a se „mărgini la o perfecțiune sau alta" (*ibidem*, p. 51), după cum poate avea și „ambiții de infinitate" ori aspirații „la o universalitate aplaudabilă" (*ibidem*). Prin optica interpretativă propusă s-a anticipat paradigma explicativă asupra idealului (de mare rezonanță în secolul al XX-lea) impusă de G.E. Moore în cuprinsul lucrării *Principia ethica* cu ajutorul distincției între ceea ce este conceput și *ceea ce este posibil să realizeze* omul pe această lume (G. E. Moore, 1997, p. 315).

Afirmată treptat în relație cu o totalitate imprevizibilă de aspecte, perfecțiunea (atribut privilegiat!) se autonomizează și dobândește identitate, primind ea însăși caracteristici distincte. Se produce astfel deplasarea accentului de la realitatea perfectă la calitatea perfecțiunii (la fel de reală și ea) care se delimitează sau se individualizează datorită trăsăturilor prin care se exprimă. În sensul arătat, vom descoperi „culta perfecțiune" (B. Gracián, 1994, p. 67), „perfecțiunea moderată" (*ibidem*, p. 53), „desăvârșirile sigure" (*ibidem*, p. 48) și chiar perfecțiunea perfecțiunii (la nivelul omului constând în dezinvoltură (*ibidem*, p. 64). Într-un punct central al paradigmei idealului, Gracián plasează distincția dintre „perfecțiunile sori" și „perfecțiunile făclii" (*ibidem*, p. 47), cu intenția clară de a evidenția strălucirea supraumană a desăvârșirilor sau a Dumnezeiești desăvârșiri. Profilul omului perfect este obținut de către gânditorul spaniol printr-o dificilă operație intelectuală, anume „derealizarea" sau „exproprierea realului și transformarea sa într-un corelativ al generalizării etice, de factură clar alegorică" (S. Mărculescu, 1994, p. 11).

Universul perfecțiunilor, construit cu imaginație și inteligență deosebite, include și precizia consecventă a efectuării operațiilor logice în analiza desăvârșirii. Gracián dovedește calitatea de a înțelege „prețurile perfecțiunilor" deoarece el posedă, privitor la relațiile interumane, *o mare cunoaștere favorizată de o mare practică* (*ibidem*, p. 49). Sensibilitatea percepției scriitorului asupra perfecțiunii îi permite conceperea unei *ierarhii a desăvârșirilor* întemeiată pe conștiința semnificației raportului finalitate–instrumentalitate, scop–mijloc în contextul existenței umane.

Simplificând într-o bună măsură fondul problematic al creației lui Gracián, observăm că, dintre numeroasele tipuri de perfecțiuni existente, cea cu adevărat demnă de interes practic și teoretic este perfecțiunea care-l reprezintă pe om în esența lui, care îl afirmă în calitate de creație a lui Dumnezeu, dar și de aspirant îndreptățit la îndumnezeire. Pentru ființa umană, *scopul desăvârșit* constă în desăvârșirea omului prin credință, în transfigurarea umanului prin contact cu divinitatea, adică prin taina Euharistiei. Pentru îndeplinirea intenționalității perfecte, mijlocul perfect se dovedește „cultivarea unei serii de *primores-desăvârșiri*" (*ibidem*, p. 8), dintre care „cea mai mare" este tocmai „*îmbinarea lor, exercitarea lor complementară*" (*ibidem*, p.9).

Cărți ale omului desăvârșit, scrierile lui Gracián indică în manieră ilustră mijloacele concrete din a căror desăvârșire supraviețuiește speranța îndumnezeirii omului. Travaliul perfectibilității oamenilor echivalează cu formarea/autoformarea lor treptată ca eroi. Nu trebuie, însă, uitat că *eroismul astfel conceput se afirmă ca devenire întru sfințenie:* „Oh, așadar, bărbatule cult, fii pretendent la eroicitate! Notează cea mai însemnată desăvârșire, ia seama la cea mai statornică dibăcie. Măreția nu se poate întemeia pe păcat, care e nimic, ci pe Domnul, care e totul. Dacă excelarea muritorilor ține de ahtiere, cea veșnică ține de năzuință. Să fii erou al lumii e puțin sau nimic; să fii al cerului e mult: și a marelui său Monarh fie lauda, fie cinstirea, fie gloria" (B. Gracián, 1994, p. 76).

Prin substanța îndemnurilor lui Gracián, eroul său se apropie într-o măsură semnificativă de conducătorul înțelept descris convingător în spațiul românesc de către Neagoe Basarab (cu care, de altfel, creatorul spaniol a și fost contemporan)[1]. Chiar din prima pagină a lucrării

[1] În contextul unei bogate literaturi a secolelor al XVI-lea și al XVII-lea despre personalitatea dezirabilă a conducătorului, contribuția lui Machiavelli nu poate fi, desigur, neglijată. *Spiritul* care caracterizează afirmarea autorității politice are, însă, în viziunea gânditorului din Florența, prea puține elemente comune cu ceea ce descrie *Eroul* lui Gracián. Logica după care își concepe Machiavelli lucrările (*Principele, Discursurile, Istoriile florentine, Dialogurile cu privire la armată*) se sintetizează în ideea că „lumea este așa precum o facem noi, iar fiecare om își este sieși providență" (Gh. L. Stoica, 1995, p. X). Rigurozitatea și substanța argumentelor gânditorului au o fundamentare axiologică orientată predilect de teluric, de lumesc și doar într-o formă discretă de supralumesc.

Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie, ca premise primare şi esenţiale ale demersului sunt integrate ideile: desăvârşirea absolută a lui Dumnezeu, creaţia omului ca „făptură şi zidire" a lui Dumnezeu şi imperativitatea cinstirii neîncetate a divinităţii. Dacă „Dumnezeu fu în ceriu şi om pre pământu şi într-amândouă desăvârşit", atunci „mai nainte de toate să cade să cinsteşti şi să lauzi neîncetat pre Dumnezeu cel mare şi bun şi milostiv şi ziditorul nostru cel înţelept, şi zioa şi noaptea şi în tot ceasul şi în tot locul" (*Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*, 1997, pp. 15-16).

Clasicii pe care i-am amintit converg ideatic în privinţa necesităţii perfecţiunii. Fiecare însă, divergent, evidenţiază nuanţe specifice referitoare la căile de accedere la împlinire umană. De asemenea, ei atribuie conţinuturi destul de diferite perfecţiunii, deşi susţin unanim că primele persoane dintr-un stat care se cuvine să probeze eroicitatea trebuie să fie însişi conducătorii, monarhii.

În varianta gânditorului spaniol, eroul monarh primeşte contururi care oscilează între actualitate şi posibilitate, între real şi imaginar. Poziţionarea inconsecventă a conduitei monarhului între aparenţă şi autenticitate este înfăţişată ostentativ încă din consideraţiile introductive asupra eroismului conducătorului. *Practicarea necuprinderii capacităţii*, (B. Gracián, 1994, p. 39), harul întâi la care se referă Gracián, constă în dibăcia sau priceperea bărbatului cult (care poate fi, desigur, monarhul) de a se ascunde de alţii cu scopul de a fi venerat, de a-şi consolida şi mări reputaţia, de a fi ilustru, implicit, de a deveni un „bărbat uriaş", un „bărbat maxim, adică miracol de perfecţiune" (*ibidem*, p. 36). „Formidabil a fost un fluviu până ce i s-a găsit vadul, şi venerat un

---

Riscând deturnarea sensurilor prin scoaterea unor formulări din context, reproducem (nu tocmai aleatoriu) două fragmente din *Principele*: „Cel care crede că are nevoie să-şi asigure noul principat împotriva duşmanilor trebuie să-şi câştige prieteni, să învingă ori prin forţă, ori prin înşelăciune, să se facă iubit şi temut de oameni, urmat şi preţuit de soldaţi, să-i nimicească pe cei care ar putea sau ar trebui să-i facă rău, să înnoiască prin noi legiuiri vechile rânduieli, să fie aspru şi recunoscător, mărinimos şi generos, să desfacă încetul cu încetul trupele necredincioase [...], să-şi păstreze prietenia legilor şi a principilor în aşa fel încât aceştia să-i facă bucuros un bine sau să se teamă când îi fac rău" (Machiavelli, 1995, pp. 39-40); „Un principe, ca să se menţină la putere trebuie neapărat să înveţe să poată să nu fie bun şi să se folosească sau nu de această ştiinţă, în funcţie de nevoi" (*ibidem*, p. 80).

bărbat *până* ce i-a fost cunoscută limita capacității, pentru că o profunzime ignorată și bănuită a întreținut totdeauna, cu temerea, și reputația" (*ibidem*, p. 39).

Aparența excelenței este apreciată de B. Gracián drept convenabilă pentru aspirantul la măreție (lumească, desigur) atunci când în cauză este monarhul: „dacă nu să fim, să părem infiniți, căci nu e subtilitate de rând" (*ibidem*). De asemenea, atașamentul pentru faimă impune condiția notorietății în cunoaștere; dar, în absența dobândirii științei absolute, este preferabilă și de această dată mimarea: „toți să cunoască, nimeni să nu te cuprindă, căci, cu stratagema aceasta, puținul va părea mult, multul infinit, iar infinitul și mai mult" (*ibidem*, p. 40).

Scrierea lui B. Gracián (dedicată în prima sa ediție, din 1637, regelui Filip al IV-lea) schițează figura unui monarh căruia – spre a fi urmat – i se sugerează *un model de conducător* întruchipând toate calitățile excepționale cerute de exercitarea responsabilității sale sociale. Se subînțelege că ni se propune un *eroism al privilegiaților*, al celor cu acces la poziții importante în ierarhia decizională a unei societăți, al celor care dispun astfel de priorități conjuncturale sau de premise obiective favorizante pentru a deveni eroi. Ideile lui Gracián transmit, însă, mesajul fundamental că eroismul, expresie a aspirației și libertății umane care *nu este un atribut automat pentru nici o ființă*, indiferent dacă este vorba de monarh sau de omul obișnuit, exprimă *curajul de a deveni prin forțele și capacitățile proprii cât mai aproape de măsura maximă a rolului social deținut*. În atare condiții, *eroismul – ca posibilitate – se extinde asupra tuturor oamenilor care aspiră la măreție individuală*.

În ediția a doua, din anul 1639, scrierea *Eroul* (care, de această dată, nu mai includea dedicația către regele Spaniei întrucât B. Gracián, după opinia exegeților, s-a desolidarizat tacit de monarhul care îi deziluziona pe cei conduși) consemnează interesul prevalent pentru *tipul de bărbat ideal*, întruchipare a eroului. Scriitorul nu specifică „în ce constă" sau „ce este" desăvârșirea, dar descrie calea sau „harul" prin care omul se poate desăvârși. Prin urmare, pentru B. Gracián, a spune „cum" echivalează cu a afirma „ce este". Supoziția implicită a demersului analizat constă în perfectibilitatea ființei umane prin desăvârșirea capacităților date de Creator.

Realitatea desăvârşirii umanului se constituie ca perpetuă facere, ca *devenire a posibilităţii atotdesăvârşirii* (B. Gracián, 1994, p. 34), ca neîncetată căutare a căii potrivite. De aceea, „Drumul Crucii", cale a eroicităţii, are traiectorii distincte pentru monarh sau pentru curtean, pentru bărbat sau pentru femeie, pentru credinciosul simplu, pentru pastor sau pentru monah. De pildă, *desăvârşirea bărbatului* provine din sintetizarea a douăzeci de haruri: „practicarea necuprinderii capacităţii", „încifrarea vrerii", înzestrarea intelectuală dovedită prin „adâncimea judecăţii şi înălţimea ingeniozităţii" (*ibidem*, p. 42), sensibilitatea arhiinimii de rege (*ibidem*, p. 45), elevaţia gustului, excelenţa sau „eminenţa în ce-i mai bun" (*ibidem*, p. 50), „excelarea cu întâietate" (*ibidem*, p. 52), preferinţa pentru „obligaţiile aplaudabile" (*ibidem*, p. 54) şi pentru riscuri (*ibidem*, p. 57), retragerea în plină glorie, dobândirea simpatiei oamenilor şi a dezinvolturii ca distincţie, ca „eleganţă indicibilă atât în vorbă, cât şi în faptă, până şi în cugetare" (*ibidem*, p. 64), manifestarea „forţei tainice a ascendentului" (*ibidem*, p. 65), simpatia pentru eroi, întinerirea sau renovarea măreţiei (*ibidem*, p. 68), evitarea afectării, emulaţia prin cunoaşterea şi urmarea modelelor, sprijinirea religiei şi a pietăţii (*ibidem*, p. 75).

Cât priveşte pe *eroul monarh*, în opinia lui B. Gracián, el trebuie să fie neapărat pilduitor precum eroii sacrosancţi Constantin, Ludovic al IX-lea cel Sfânt, Grigorie al XIII-lea, Leon al X-lea ş.a. (*ibidem*, pp. 74-75). Lui nu trebuie, însă, să i se impună a deveni sfânt. Cu toate acestea, dacă monarhului nu i se poate pretinde dobândirea sfinţeniei, totuşi i se poate recomanda să o preţuiască pe a altora şi să sprijine afirmarea ei cu toată buna credinţă.

Eroismul monarhului pe care-l avem în vedere este înfăţişat printr-un descriptivism copleşitor, prin prezentarea detaliată a „ceea ce trebuie" să se producă în conduita conducătorului. Tabloul în faţa căruia ne aflăm uimeşte, încântă şi, în acelaşi timp, foloseşte conducerii şi accederii într-o lume despre care *trebuie să credem că totul este posibil în chip desăvârşit*.

Specificând ce trăsături trebuie să aibă principele secolului al XVI-lea, Machiavelli, la rândul lui, ajunge la un alt gen de descriptivism, legat aproape în exclusivitate de „ceea ce este": „e o mare deosebire între *felul în care oamenii trăiesc* şi între cel în care *ar trebui să trăiască*,

încât cel care dă la o parte ceea ce este pentru ceea ce ar trebui să fie, mai degrabă învață cum ajunge la propria-i pieire decât cum poate sta departe de primejdie" (Machiavelli, 1995, pp. 79-80).

La interogația „lumea poate deveni perfectă prin ea însăși?", Gracián răspunde afirmativ, cu un optimism dezarmant (greu, totuși, de acceptat), iar Machiavelli opinează negativ, din interiorul unui omenesc pragmatism condiționat politic, uneori poate chiar prea omenesc. Pozițiile principiale diferite pe care se plasează cei doi gânditori îi conduc la rezultate deosebite. Gracián vorbește despre erou, iar Machiavelli despre principele eficient a cărui eroicitate lumească (nenumită ca atare) este condiționat de protejarea intereselor principatului[1]. După cum pentru Gracián *proiecția ideală* a unui rol constituie mijlocul eficient de a desăvârși realitatea umană (întrucât se indică astfel spre ce anume trebuie să se tindă), la fel pentru Machiavelli *realismul* devine atitudinea ideală în abordarea problemelor omului și ale socialului politic.

Pe ansamblu, în considerațiile despre conducătorul politic, Gracián reține trăsăturile lui lăudabile care-i *dau măreție pentru că sunt morale*, iar Machiavelli desemnează conduitele dezirabile, indiferent dacă sunt demne de laudă sau de dezaprobare, deoarece *apără interesele statului*. După cum se poate observa, într-un mod problematic, care lasă prea puțin loc speranței de a o găsi, aflăm, totuși, dimensiunea morală. Intrinsecă în ceea ce privește eroul lui Gracián, dimensiunea menționată apare doar ca o chestiune metafizică pentru Machiavelli: „eu știu prea bine că fiecare ar mărturisi că *ar fi vrednic de toată lauda* dacă am întâlni la un principe din toate calitățile amintite numai pe cele apreciate ca fiind bune. Însă cum *nu le poate avea nimeni pe toate la un loc* și nici

[1] La începutul secolului al XX-lea, gânditorul Carlyle ne propune un tip special de eroism. Contextul manifestării acestuia nu este câmpul de luptă (unde războinicul poate atinge performanța cavalerismului rafinat, homeric), dar nu este nici conștiința morală zbuciumată și responsabilă (cum ne sugerează poetic Vergilius prin eroismul moral descris în *Eneida*). Deși se poate manifesta și în contextele amintite, eroismul lui Carlyle are specific faptul că aparține, în egală măsură, profetului (ca în cazul lui Mahomed), poetului (ca în situația lui Dante), preotului (spre exemplu, Luther) sau regelui. La nivelul celui din urmă, *eroismul relaționează cu istoria și o face posibilă*: „adevăratul rege, *cu menire de călăuză practică*, a avut întotdeauna ceva dintr-un pontif, dintr-o călăuză spirituală din care derivă tot ceea ce este practic" (Th. Carlyle, 1996, p. 221).

nu poate să le facă pe deplin cunoscute, din pricina condiţiilor vieţii noastre omeneşti care nu îngăduie acest lucru, principele trebuie să fie într-atât de înţelept, încât să ştie să se ferească de toate aceste ticăloşii care l-ar face să-şi piardă statul şi, dacă e cu putinţă, şi de cele care nu l-ar duce neapărat la această situaţie" (Machiavelli, 1995, p. 80).

Eroii conducători creionaţi de Gracián şi Machiavelli sunt, în mod surprinzător, deopotrivă, proiecţii ale idealului. Între ei, există însă o deosebire de esenţă: monarhul propus de Gracián se apropie de ideal pentru că tinde spre sfinţenie şi deoarece este un garant al principiilor de orice fel, pe când principele lui Machiavelli se îndreaptă spre ideal atât timp cât calea îi este confortabilă şi în măsura în care face din principiu o normă (doar) cu utilitate momentană. O asemenea flexibilitate în formularea şi urmărirea idealului este însă inevitabil generatoare de neîncredere şi de relativism moral.

III.3.2. Înţeleptul

a. Desăvârşirea umană prin înţelepciune

Pentru filosofia celor vechi, profilul înţeleptului poate fi considerat emblematic, chiar atunci când se regăseşte în contururi discrete. Imaginea lui exprimă sintetic idealul cel mai înalt la care omului îi este îngăduit să aspire[1]. La grecii post-socratici, în mod particular şi predilect, ansamblul atitudinal–comportamental al înţeleptului beneficiază de o reprezentare relativ unitară; eventualele dezacorduri între gânditori sunt identificate numai la nivelul detaliilor manifestării acestui valoros tip uman. Forţa atribuită modului existenţial exemplar al înţeleptului a făcut posibil transferul în mentalul comun al imaginii greceşti clasice asupra acestuia şi, ca atare, imaginea s-a conservat cu fidelitate relativă până în contemporaneitate.

Se creează astfel aparenţa evocării unor aspecte extrem de familiare, dar care, pentru că sunt vehiculate de autori celebri în creaţia lor, pot fi percepute drept autentice curiozităţi. Sustragerea de la impresia surprizei nu poate avea loc nici chiar în cazul persoanei care dovedeşte

---

[1] Faptul merituos al ridicării omului în „era subiectivităţii" i se atribuie lui Socrate, deoarece a cutezat să spună despre sine că poate fi un „sophos". Până atunci, inclusiv această calitate era doar apanajul zeilor (vezi Ath. Joja, 1971).

cea mai curajoasă atitudine față de cultură, față de viață. Din motivele amintite, faptul de a înfățișa înțeleptul descris de vechii greci se apropie foarte mult de un demers paremiologic, uneori, chiar în sens propriu. Mai mult, se poate observa că nu ne confruntăm doar cu simpla asertare a unui conținut de idei probând dimensiunea morală, ci avem de-a face cu puterea fortifiantă a preceptelor și a sfaturilor morale, a îndemnurilor, ceea ce ne situează în interiorul unei veritabile parenetici[1].

Interesant este, de asemenea, că trăsăturile singulare atribuite înțeleptului (enunțate mai mult sau mai puțin accidental de către filosofii pe care-i vizăm), presupun *o complementaritate implicită*. În acest mod se creează condiții ca, finalmente, din suma corelărilor elementelor surprinse să rezulte *paradigma unui tip uman desăvârșit.*

În perimetrul lumii antice „a fi desăvârșit" este același lucru cu „a fi înțelept". Omul „care nu a atins desăvârșirea, seninătatea și dârzenia sufletului" (Seneca, 1981, p. 101) *trebuie încurajat să devină astfel, adică înțelept.* Îndemnul la desăvârșire exprimă *încrederea că înțelepciunea, ca stare psiho-mentală și comportamentală, se poate învăța.* Faptul se produce atât prin efort individual (cale nu lipsită de dificultăți, dar nici imposibilă), cât și prin intermediari, respectiv prin accesul la experiențe de viață variate și, concomitent, prin urmarea exemplului practicienilor înțelepciunii (caz în care învățarea înțelepciunii devine sau este mai ușoară).

Privitor la tipurile mijlocirilor spre înțelepciune, vechii greci concluzionează proverbial că „oamenii înțelepți, când au scăpat de o primejdie, se păzesc de ea toată viața", iar despre călătorii[2] aceștia afirmă

---

[1] De altfel, ca urmare a prezenței indubitabile a „predicării" morale în substanța considerațiilor despre ființa umană și rostul ei pe pământ, întregii filosofii stoice i s-a atribuit caracter parenetic (C. Marin, 1993).

[2] Inedită ni se pare perspectiva teologului Claudiu Dumea (1999, p. 18) referitoare la una (în opinia autorului, aceasta este și cea mai importantă) dintre semnificațiile călătoriilor pentru existența omului contemporan. Înstrăinat de sine, înspăimântat atât de ideea, cât și de realitatea morții, modernul evadează (nu în puține cazuri) din mediul său cotidian în/ prin droguri, alcool, pornografie, zgomot etc., dar și în/ prin turismul vacanțelor mari sau mici (week-end). Martin Heidegger remarcă faptul că, fiind sub semnul perspectivei morții, viața întreagă a omului înseamnă o autentică goană: „iar a fugi, adaugă filosoful, înseamnă a mărturisi că ești conștient de un pericol iminent și de o amenințare". Moartea nu este decât forma absolută a amenințării care-l transformă pe om în etern fugar.

că ele „fac viața mai înțeleaptă" (*Cugetări grecești*, 1981, p. 97). Eschil (*Eumenidele*, 519-520) observă că „bine-i când la a durerii școală te deprinzi să fii înțelept" și adaugă că „în tovărășia oamenilor înțelepți vei ajunge tu însuți înțelept" (*ibidem*, p. 25). Așadar, este necesară acceptarea sugestiilor oamenilor înțelepți, deoarece nu trebuie uitat că de la ei „ne vin [...] sfaturi înțelepte" (*ibidem*, p. 147). Dacă vechii greci și-au făcut din înțelepciune un scop esențial în viață, ei înșiși au dat curs chibzuitului îndemn conform căruia „e mai bine să fii înțelept decât să ai bani în pungă" (*Cugetări grecești*, 1981, p. 98). Cu toate acestea, între cele două posibilități aparent ireconciliabile, Pindar (*Pythice*, II, 101-102) alege convenabila cale de mijloc, armonizând relația lor în constatarea: „e un *lucru ideal* ca bogăția să fie însoțită de înțelepciune".

Fiind acceptată drept conținut al învățării, înțelepciunea a fost asociată deseori de către aceiași gânditori cu *școala*, ca realitate și ca idee și, în mod special, cu *școala de filosofie*. Întruchipat de către profesorul unei instituții educative, înțeleptul era judecat „mai degrabă după fapte decât după doctrină", iar filosofia – în interiorul și în exteriorul școlii respective – „nu constituia atât o activitate a gândirii, cât un model de viață" (P. Grimal, 1978). Așadar, pentru antici *adevărata filosofie s-a instituit în primul rând ca un mod de existență*.

Totuși, înțeleptul cunoștea notorietatea sau „aplaudabilitatea" (B. Gracián) *dincolo de sfera școlilor filosofice*. De pildă, după cum relatează Diogene Laertios (1963, p. 118), antichitatea greacă a desemnat ca înțelepți ai epocii pe Thales, pe Solon, Periandru, Cleobul, Chilon,

---

Călătoriile inventate de lumea modernă „pentru a vedea, pentru a te distra" (*ibidem*) exprimă „ceva" despre relația omului cu moartea, în general, cu moartea personală, în special. Dar, observă Claudiu Dumea, „ceea ce e important e nu să vezi lumea, ci să cunoști lumea". Iar pentru a cunoaște lumea e suficient să stai liniștit într-un sătuc și să-i observi viața" (*ibidem*). Dacă se poate afirma că „cei mai mari gânditori ai omenirii, cei mai celebri înțelepți nu au fost mari voiajori, mari turiști, ci mari sedentari" (*ibidem*, p. 17), atunci potențialul călătoriilor de a înțelepți trebuie repus în discuție. În orice caz, faptul reprezintă o necesitate pentru timpul prezent.

Totuși, dacă actualmente s-ar căuta un semn al înțelepciunii, el (potrivit psalmistului) ar fi indicat mai convingător de faptul *măsurării timpului pe care îl mai avem de trăit*. Așadar, „reflecția îndelungată și constantă asupra morții este condiția *sine qua non* pentru a ajunge la maturitatea umană, la înțelepciunea vieții" (*ibidem*, p. 32); „în ziua în care începem să ne facem numărătoarea inversă, am devenit adulți, am devenit înțelepți" (*ibidem*, p. 37).

Bias, Pittacos, iar, alături de „cei şapte", pe Anacharsis Scitul, Myson din Chene, Ferekyde din Syros şi Epimenide din Creta. Păstrând conformitatea cu unii dintre contemporanii săi, de la acelaşi autor aflăm, însă, şi *alte liste* de câte „şapte înţelepţi" care însumează, în ultimă instanţă, aproximativ 40 de nume.

Ipostaza amintită a dezvoltării filosofiei şi, implicit, a statutului profesorului de filosofie din şcolile vechi s-a bucurat, la timpul respectiv, dar şi ulterior, de apreciere deosebită tocmai ca urmare a asocierii existenţiale a lor cu înţelepciunea. Atunci când, la nivelul unor experienţe socio-culturale concrete[1], din diverse motive, identificarea amintită a lipsit, a fost mărturisită fără echivoc nostalgia după o astfel de situaţie; s-a ajuns fie la demascarea absenţei universului filosofiei înţelepte (C. Noica, C. Bădiliţă, Luc Ferry, André Comte-Sponville, Thoreau[2], Pierre Hadot etc.), fie la imaginarea unor proiecte de re-facere a lumii pierdute[3]. Autorii programelor din urmă sunt adepţii revenirii la un arhetip originar pentru motivul că doar el ar fi capabil să deschidă calea spre filosofia antică, acea filosofie definită cel mai simplu, dar şi cel mai adecvat, ca „mod de viaţă" (C. Bădiliţă, 1999, p. 51). În

---

[1] Mai potrivită decât asertarea lipsei amintite ar fi, poate, întrebarea retorică: „când nu a lipsit?"... De altfel, în scrisoarea XLII către Luciliu, Seneca spune că înţeleptul stoic, asemenea păsării Phönix, apare foarte rar, odată la 500 de ani.

[2] Thoreau concluzionează tranşant în această problemă, afirmând că „în zilele noastre există *profesori de filosofie*, iar nu filosofi" (cf. C. Bădiliţă, 1999, p. 45); Pierre Hadot, la rândul său, deplânge „chipul sluţit cu care filosofia (antică sau filosofia pur şi simplu) se plimbă astăzi prin amfiteatrele şi sălile de curs ale Universităţilor" (*ibidem*, pp. 51-52).

[3] Lucrarea *Platonopolis sau Împăcarea cu filosofia* a cercetătorului Cristian Bădiliţă (1999, p. 9) se doreşte a fi „legitimarea concretă a utopiei imaginate de Platon" în temeiul istoriei (pe care autorul o şi schiţează) tentativelor mereu înnoite de reinstaurare a modalităţilor de organizare, funcţionare, vieţuire a comunităţilor compatibile cu trăirea nemijlocită a înţelepciunii. „Născocitorul unei Republici perfect-aberante la nivel politic a ştiut să creeze şi să conducă o «republică» *academică*, undeva, la marginea Atenei. Comunitatea înfiripată în grădina Akademos, replică *in concreto* a utopiei siciliene, a constituit un model perpetuat peste timp. Vorbind despre *Philonopolis*-ul de pe malul lacului Mareotis, despre *didaskaleion*-ul lui Origen din Cezareea, despre comunitatea lui Plotin din preajma Romei, despre grupul de călugări-filosofi din jurul lui Evagrie (la Scete) sau despre Şcoala de la Păltiniş, atât de proaspătă în amintirea noastră, vorbesc, în fapt – comentează C. Bădiliţă – despre tot atâtea imagini concrete ale celebrei Platonopolis" (*ibidem*).

condițiile descrise, se exprimă, de fapt, *regretul pierderii stării primare a filosofiei*, stare nu doar sugerată, ci și trăită, acceptată ca atare în etimologia greacă a termenului: dragoste sau iubire de înțelepciune. Părerea de rău manifestată față de o atare absență spiritual-existențială semnifică, în ultimă instanță, recunoașterea imposibilității materializării virtuții în sau prin înțelepciune. Or, este bine știut că – la nivelul comunităților umane ale antichității – desăvârșirea aparține omului virtuos, iar înțeleptul – „sophos" – trebuie să se apropie până la identificare de prototipul celui dintâi. În sensul amintit, Antisthenes observă că în manifestările publice ale înțeleptului, el „nu se călăuzește de legile stabilite, ci de legea virtuții" (Diogene Laertios, 1963, p. 296). Aceeași chestiune poate fi completată explicativ de mențiunea lui Xenofon (*Cyropedia,* 3, 1, 15) potrivit căreia „fără un strop de înțelepciune, celelalte virtuți rămân nefolositoare".

Așadar, ca însăși virtute, înțelepciunea se poate dobândi de către o persoană în măsura în care ea atinge virtutea în relațiile interpersonale, la nivel familial și comunitar, prin angajarea maximală a *întregului potențial* al personalității, indiferent dacă valorizarea este solicitată în conjuncturi nesemnificative sau, dimpotrivă, în împrejurări existențiale fundamentale. Probabil de aceea Epictet sfătuiește *să se înceapă întotdeauna cu lucruri minore oricât de măreț ar fi scopul vieții omului*: asemenea atletului care prin exerciții și antrenamente se fortifică în excelență trupească, filosoful poate deveni ca atare lăsând departe de sine și nechibzuința și excesele (Epictet, 1977, pp. 5-9). Din aproape în aproape, adică din succesiunea faptelor, gesturilor, a acțiunilor minore, orientate de bine, adevăr, cinste, corectitudine etc. se poate dobândi virtutea înțelepciunii. Oricât de îndepărtate și de mărețe ar fi obiectivele omului, dacă el are o atitudine înțeleaptă, atunci știe că și „călătoria de o mie de mile începe cu un pas" (Lao Tse).

b. Cunoașterea și înțelepciunea

Înțeleptului îi este proprie utilizarea obsesivă a rațiunii, a judecății, a discernământului. Dacă acestea sunt în același timp și instrumente ale cunoașterii, atunci, atenționează Heraclit, nu trebuie să cădem în greșeala de a uita că „multa știință nu învață pe oameni înțelepciunea". Potrivit unei aprecieri aparținând viziunii comune (deci,

probată de însăşi realitatea existenţei socio-umane), „mulţi oameni foarte învăţaţi sunt lipsiţi de judecată" (*Cugetări greceşti*, 1981, p. 99). Dacă nu există judecată (în sensul că nu se realizează asocierea dintre moralitate şi capitalul cognitiv), atunci măcar *preţuirea învăţăturii semnalează un început de înţelepciune*[1] (*ibidem*).

Între a asimila ştiinţa şi a deprinde înţelepciunea, Democrit o recomandă pe a doua, convins fiind că „*trebuie* să cultivăm mult gândirea, nu bogăţia de cunoştinţe" (*ibidem*, p. 99). În plus, „cine-i înţelept învaţă multe de la duşmani" (*ibidem*) şi poate descoperi – ca în cazul lui Aristofan – un miez de înţelepciune în învăţătura ocazionată de cei potrivnici. Psalmistul, la rândul lui, mai târziu, apreciază şi se roagă pentru *ştiinţa despre vremelnicia omului* ca premisă a dobândirii înţelepciunii: „învaţă-ne să ne numărăm bine zilele, ca să dobândim o inimă înţeleaptă" (Ps. 90, 12).

În filosofia lui Socrate întâlnim o abordare dihotomică a raportului ştiinţă–înţelepciune şi, mai ales, o viziune originală asupra celei din urmă. Înţelepciunea trebuie să se fundamenteze, să se susţină pe judecăţi care scrutează orizontul de *dincolo de aparenţe*. În felul acesta, se trece de la ceea ce este accesibil părerii (*doxa*) în sfera esenţelor deci la raţionalitatea ştiinţifică. Dacă mulţi gânditori leagă exerciţiul raţiunii exclusiv de un obiect *presupus autentic în mod aprioric*, Socrate atenţionează, însă, că este posibil ca judecăţile să se producă şi la nivelul aparenţelor, fiind evident că într-o asemenea situaţie nu se obţine ştiinţa. În planul moralităţii, plăcutul, agreabilul, atractivul pot fi considerate fiecare în parte etalon al ştiinţei binelui. Totuşi, în împrejurări de factura amintită, ştiinţificitatea este îndoielnică: apare riscul de a dăuna

---

[1] În *Cartea înţelepciunii lui Solomon* (6, 15-20), căutarea înţelepciunii începe cu „pofta cea adevărată de învăţătură"; ea deschide calea „desăvârşirii minţii" şi, implicit, „duce la împărăţia cea veşnică". „Cel care îşi bate capul cu înţelepciunea *îndeplineşte desăvârşirea minţii* şi cel care îşi pierde somnul pentru ea va fi în curând fără de grijă. Ea umblă în toate părţile căutând pe cei nevrednici de ea şi se arată prietenoasă în drumurile lor şi îi întâmpină în tot ce pun la cale. *Începutul ei este pofta cea adevărată de învăţătură.* Iar pofta de învăţătură are în sine iubirea, iar iubirea este paznica legilor ei, iar păzirea legilor ei este adeverirea nemuririi. Şi nemurirea ne face să fim aproape de Dumnezeu. Drept aceea, *pofta înţelepciunii duce la împărăţia cea veşnică*".

persoanei, în genere, „pentru că este posibil să găseşti plăcut *azi* ceea ce *mâine* te va îmbolnăvi" (A. Graf, 1997, p. 12).

De aceea, sistemul de întrebări subversive antrenat de maieutica socratică urmăreşte să descopere pentru nivelul vieţii morale „falsul ascuns sub aparenţa de adevăr" (*ibidem*, p. 7). În viziunea filosofului, tocmai în aceste condiţii, *fundamentală* pentru existenţa umană devine chestiunea „ce este Binele?" şi nu „cum se obţine" el. Abia pe baza răspunsului obţinut la prima întrebare se poate identifica „ce trebuie făcut" pentru ca existenţa umană să fie valoroasă. Afectaţi, în special, de consecinţele războiului peloponeziac, contemporanii lui Socrate se arătau „mai degrabă demoralizaţi" (*ibidem*, p. 22) sau prea puţin sensibili la tipul de întrebări pe care le emitea filosoful. Ieşirea din starea de derută amintită impunea, la momentul respectiv, clarificarea a ceea ce oamenii „doreau să obţină prin munca lor pătimaşă şi (prin) eforturile individuale" (*ibidem*). Înţelepciunea socratică se relevă prin mutaţia pe care gânditorul o realizează la nivelul discursului filosofic; de la interesul pentru identificarea mijloacelor de acţiune se trece la *interogaţia, ce devine primordială, asupra scopurilor, a finalităţilor care le subordonează pe primele*[1]. Din interiorul unei intenţionalităţi clădită mai ales pe

---

[1] Consideraţiile lui Socrate sugerează cu uşurinţă pedagogului contemporan sensibil la domeniul cercetării teoriei curriculum-ului (un domeniu maturizat al cunoaşterii ştiinţifice*), vechimea ideii că înainte de şi pentru a delimita formele instrumentale ale unei acţiuni de formare este necesară clarificarea intenţionalităţii acesteia.* Raţionamentul invocat s-a aplicat în antichitate cu trimitere la existenţa umană în întregul ei, dar ulterior (începând cu secolul al XVI-lea) el a fost utilizat şi cu referire specială la contextul educaţional.

Într-un câmp problematic situat oarecum la distanţă de pedagogia ştiinţifică actuală constatăm, aşadar, rădăcinile îndepărtate ale perspectivei curriculare asupra educaţiei. Pedagogul G. Văideanu explica logica în limitele căreia s-a constituit „noua" perspectivă: „la toate nivelurile învăţământului atenţia educatorilor a fost mult timp, şi s-ar putea spune că mai este încă, absorbită de materia de învăţat. În acelaşi timp, conexiunile şi intercondiţionările dintre componentele procesului didactic nu erau bine puse în evidenţă. *Ce trebuie să se înveţe era mult mai important decât în ce scop şi cu ce rezultate se soldează eforturile învăţării.* Dezbaterile care au dus la apariţia în 1956 a primei taxonomii a obiectivelor pedagogice ajungeau la concluzia că în procesele de învăţare «se pune căruţa înaintea cailor», că lipseşte termenul de referinţă bine precizat care să permită structurarea proceselor în lumina obiectivelor şi în vederea atingerii lor cu posibilitatea evaluării riguroase a rezultatelor obţinute" (G. Văideanu, 1988, p. 78).

înțelepciune și „cu răbdare, Socrate încearcă să transforme o problemă tehnică într-o problemă morală" (*ibidem*, p. 11).

În acest mod, ajungem la concluzia că inclusiv știința trebuie să aibă caracteristica moralității; mai mult, este necesar ca ea să devină o Știință a Binelui sau pentru Bine. Știința Binelui nu se opune înțelepciunii, ci o face posibilă în dimensiunea ei morală. *Prin urmare, complementaritatea cunoașterii și a înțelepciunii anulează cu ușurință dispunerea lor dihotomică.* De aceea, a fost posibil ca filosofia să desemneze inițial „orice efort al spiritului omenesc pentru a dobândi cunoștințe noi", dar și „râvna de a căuta înțelepciunea și de a trăi pentru ea" (I. Humă, 1991, p. 7).

Unitatea componentelor menționate este sugerată și de Aristotel atunci când situează distincțiile dintre înțelepciunea speculativă, inteligență și înțelepciunea practică la nivelul virtuților dianoetice. Despre toate filosoful crede că „se dezvoltă mai ales prin intermediul învățăturii" (Aristotel, 1988, p. 32). Pentru Stagirit, *sophia* reprezintă suprema virtute intelectuală, iar *phronessis* – înțelepciunea practică.

Într-un recent dicționar enciclopedic de filosofie (Elisabeth Clement, Chantal Demonque, Laurence Hausen-Love, Pierre Kahn, 1999, p. 189) se face observația că, dacă însăși definirea filosofiei se realizează prin evocarea înțelepciunii, atunci trebuie clarificată întrebarea: „care este de fapt această «înțelepciune» pe care filosoful o iubește și o caută?". Se sugerează astfel faptul că ne confruntăm cu un tip special de înțelepciune deoarece „«sophia» în limba greacă, semnifică atât «știință», «cunoaștere teoretică sau speculativă», cât și «etică», căutare liniștită și moderată a fericirii. În general, grecii *prezintă a doua semnificație ca fiind o consecință a celei dintâi* – dar ambiguitatea persistă între Socrate, impasibil, când cucuta și Thales, căzând într-o groapă deoarece contempla cerul..." (*ibidem*)[1].

---

[1] Situația indecisă evidențiată se regăsește și la Platon pentru care – asemenea tuturor anticilor – înțelepciunea se situează între cele patru „virtuți cardinale" (alături de curaj, cumpătare și echitate) și determină „conduita prudentă și avizată" (El. Clement, ș.a., 1999, p. 265). Această rezultantă fericită este urmarea întemeierii ei pe contemplarea Ideilor. De altfel, sensul îndepărtat al înțelepciunii vizează „idealul omului perfect împlinit a cărui acțiune ia naștere dintr-o cunoaștere certă a principiilor tuturor științelor" (*ibidem*). Așadar, existența/ constituirea unui anumit gen de cunoaștere și a unui anumit

Pe ansamblu, apreciem că antichitatea a evaluat forța omului, măreția lui în înțelepciunea dovedită de el. Această opțiune s-a erodat însă treptat, făcând loc criteriului stăpânirii cunoașterii științifice. În secolul al XVII-lea, pedagogul J.A. Comenius a intuit pericolul supraevaluării cunoașterii cantitative științifice ca reper în valorizarea ființelor umane și de aceea a susținut celebrul principiu educațional: „non multas, sed multum". Modernitatea, în schimb, a făcut din știință un ideal uman redutabil, iar din înțelepciune – o rezultantă auxiliară, nu de puține ori, chiar pitorească. Dacă ne raportăm la mesajul lui Fr. Bacon conform căruia *știința* este măsura puterii omului, atunci vom înțelege mai ușor de ce ingineria genetică, astronautica, informatica etc., adică tehnologizarea contemporană, în general, se raportează prea puțin sau/și prea rar la moralitate și la înțelepciune.

Știința actuală a devenit sau este un ideal uman care le eclipsează pe toate celelalte nu din motivul că furnizează înțelepciunea, ci întrucât este echivalentă cu profitul și puterea. Pedagogul G. Văideanu vorbește despre ambivalența morală a științei și a tehnologiei secolului al XX-lea ca principal argument pentru a avea rezerve față de sinonimia clasică (larg acceptată) dintre „rațional" și „bine" (G. Văideanu, 1988, pp. 91-92). Ca atare, contemporanilor li se recomandă să gândească mai mult la semnificațiile umaniste ale științelor și mai puțin la acumulările teoretice și aplicative ale lor. În acest sens, fiecare om trebuie orientat, abilitat, învățat să respecte principiile morale atunci când produce informații sau când le utilizează pe cele existente în vederea aproprierii

---

nivel de profunzime a acesteia *determină* atitudinea înțeleaptă. Cele două stări nu sunt independente decât în mod aparent. Chiar în cazul special al comiterii greșelii există un remediu garantat care constă în corijarea erorii și care afirmă, prin aceasta, fără echivoc, însăși înțelepciunea. „Este soarta comună a tuturor oamenilor să greșească, dar dacă cel ce a greșit își îndreaptă greșeala, dă dovadă de înțelepciune" (*Cugetări grecești*, 1981, p. 89). Dacă ar trebui să se clarifice chestiunea posibilității de a greși, ca răspuns ni se pare potrivită observația proverbială a vechilor greci: „greșește și cel mai înțelept dintre înțelepți" (*ibidem*).

Perspectiva adoptată de către antici s-a conservat și poate fi întâlnită, de pildă, în gândirea lui Descartes. În concepția acestuia, înțelepciunea este pusă în relație atât cu prudența în afaceri, cât și cu „perfecta cunoaștere a tuturor lucrurilor pe care omul le poate ști, atât pentru a-și conduce viața, cât și pentru menținerea propriei sănătăți și pentru inventarea tuturor artelor" (*ibidem*).

idealurilor personale şi sociale (*ibidem*, p. 82). Această direcţionare începe, de altfel, să capete o pondere mai mare în diferenţierea savanţilor: pe lângă orizontul cultural-spiritual şi atitudinea constructiv-critică a lor, *înţelepciunea şi calităţile etice devin din ce în ce mai mult criterii esenţiale de evaluare a oamenilor de ştiinţă* (cf. *ibidem*, pp. 82-83).

c. Plăcerea şi înţelepciunea : Epicur

Suspectat cu excesivă uşurinţă de către numeroşi exegeţi de a fi un adept împătimit până la imoralitate al ideii plăcerilor lumeşti, Epicur ar trebui tratat de pe o poziţie în care funcţionează prezumţia de nevinovăţie. Cel puţin din perspectiva locului pe care l-a acordat judecăţii în existenţa umană, în general, şi în instituirea înţelepciunii, în special, credem că i se face o mare nedreptate atunci când este etichetat drept rob al plăcerilor. Hegel însuşi făcea observaţia că „în considerarea acestei filosofii *trebuie să părăsim (însă) toate reprezentările obişnuite despre epicurism*" (Hegel, 1963, p. 46). În spiritul evaluării menţionate, gânditorul german se dovedeşte un continuator fidel al lui Seneca, fapt pe care vom încerca să-l evidenţiem în rândurile următoare.

În portretul realizat înţeleptului, Epicur reţine atât atitudinea faţă de viaţă, cât şi modalităţile alegerii acţiunilor care fac posibilă fericirea. Filosoful constată că oamenii îşi provoacă unii altora vătămări; ura, invidia şi disprețul constituie cauzele lor fundamentale şi exprimă, în acelaşi timp, semnele directe şi inconfundabile ale *atitudinii neînţelepte*. Manifestările reprobabile amintite ţin – în viziunea filosofului – de structura specifică a sufletului şi a vieţii oamenilor şi a comunităţilor, făcând evident imperativul căutării înţelepciunii. Dacă ura, invidia şi disprețul nu sunt necesare existenţei omului, atitudinea înţeleaptă trebuie considerată, dimpotrivă, o necesitate a acesteia. Ea presupune „alungarea acelor păreri prin care cele mai mari tulburări pun stăpânire asupra sufletului" (Diogene Laertios, 1963, p. 500), solicită „căutarea motivelor fiecărei alegeri şi respingeri" (*ibidem*) şi impune utilizarea raţiunii, a „judecăţii sobre". De altfel, A. Graf concluziona explicit că hedonismul epicurian invită la operarea cu „un calcul al plăcerilor" care „presupune deci o reflecţie, o gândire asupra condiţiilor şi posibilităţilor unei satisfacţii durabile" (A. Graf, 1997, p. 44). De vreme ce prima solicită deliberare şi raţiune, Epicur transformă trăirea plăcerii în înţelepciune.

Optica adoptată ne obligă, prin urmare, să înțelegem epicurianismul ca o doctrină „fondată pe baza idealului de înțelepciune" (El. Clement, Chantal Demonque, L. Hansen-Love, P. Kahn, 1999, p. 162).

Departe de a fi enunțarea unei simple forme estetizante, concepția lui Epicur oferă adepților ei confruntarea cu o meditație de mare rafinament. Prin ea autorul își propune să depășească un ansamblu de dificultăți esențiale: imposibilitatea prevederii viitorului, precaritatea pregătirii omului, în general, în fața situațiilor de viață, neputința evitării tuturor durerilor (inclusiv nostalgia după ceea ce îi lipsește omului) și inevitabilitatea morții, prezentată drept cel mai mare rău. Dovezi de fragilitate, toate piedicile sunt evidențiate de Epicur după ce recunoaște că ființa umană se protejează, după putință, de loviturile dure ale existenței (*ibidem*).

În exegeza asupra epicurianismului, explică Hegel, senzația – ca principiu al vieții – trebuie să fie legată de logos, de rațiune, de inteligență, de gândire. „Plăcerea singulară este privită numai în raport cu întregul" (Hegel, 1964, p. 67), devenind, tocmai de aceea, în expresia lui Seneca, „cumpătată și sobră" (*ibidem*, p. 69). Mai mult, chiar când se produce în dimensiuni sau la niveluri minore, nesemnificative, *plăcerea individuală poate genera un maximum de trăire, de plăcere dacă ea are loc în contextul reprezentării raționale, deci al conștientizării întregului existențial uman.*

A accede la maximum de satisfacție sau de plăcere când premisele sau condițiile determinative sunt minime constituie expresia atitudinii înțelepte atât față de viață, cât și față de plăcere ca atare. Din aceste motive acceptăm punctul de vedere al stoicului Seneca exprimat în *De vita beata* (XIII) despre preceptele morale ale lui Epicur; ele „prescriu ceva sfânt și just și, privind mai de aproape, chiar ceva trist" (*ibidem*).

Într-o situație cu care persoana se confruntă, exercițiul discernământului, semn al înțelepciunii și condiție a ei, se exprimă prin *caracterul repetitiv al producerii sale.* „Norocul intervine – în viziunea lui Epicur – numai arareori în viața înțeleptului; cele mai mari și mai înalte hotărâri ale acestuia au fost, sunt și vor fi luate de rațiune, de-a lungul întregii lui vieți" (Diogene Laertios, 1963, p. 503). Așadar, desăvârșirea înțelepciunii este garantată de îndelunga *cugetare și de*

fidelitatea ei reproductivă. Dacă, după Sofocle, (*Antigona*, 1050), „chibzuința este bunul cel mai prețios", atunci devine necesară concluzia lui Euripide (*Hippolyt*, 436) conform căreia „este foarte înțelept să te gândești de două ori" pentru că „al doilea gând este mai înțelept". Validarea adevărului aserțiunii precedente este indusă și de următorul dicton grecesc: „gândurile ce-ți vin ulterior sunt mai înțelepte" (*Cugetări grecești*, 1981, p.2)[1]. Așadar, dovezile întâmplătoare ale atitudinii înțelepte nu-l fac și nici nu-l definesc pe înțelept. Dar, deși dobândită cu dificultate, odată atinsă, înțelepciunea este ireversibilă și omniprezentă; de aceea, echilibrul și justa măsură îi caracterizează înțeleptului felul de a vorbi, de a mânca, de a bea, de a petrece, de a se bucura sau de a se întrista – în ultimă instanță – modul de a trăi și de a muri[2].

Idealul vieții omului, spune Epicur, este ca acesta să devină înțelept. Dacă înțeleptul gândește mai mult și de mai multe ori pentru aceeași situație, atunci el atinge însăși perfecțiunea înțelepciunii. Imaginea epicuriană a perfecțiunii înțeleptului conține particularitatea că cel înțelept râvnește nu neapărat la obținerea plăcerii, deși nu o refuză, cât mai ales la „absența durerii".

Un element de originalitate întâlnit în concepția filosofului la care ne referim (anticipare, într-o anumită măsură, a relației minte-inimă

---

[1] În spațiul cultural românesc, acest dicton are un echivalent în ideea „mintea românului cea de pe urmă".

[2] Aspectul referitor la modul înțelept de a trăi și de a muri este foarte des invocat în istoria filosofiei; așa s-ar justifica, de pildă, referirile numeroase la moartea lui Socrate sau la cea a lui Seneca.

Platon, în *Apologia lui Socrate* (30 c d) prezintă ca dovezi ale înțelepciunii filosofului în fața morții cuvintele despre acuzatorii săi: „Anytus și Melitus pot să mă omoare/ Dar nu sunt în stare să-mi facă nici un rău". Să mai amintim dovadă pilduitoare a înțelepciunii lui Socrate, prin care demonstrează valoarea stăpânirii de sine (*enkrateia*), și dialogul cu soția în momentul morții. Xantipa îi reproșează că s-a lăsat condamnat pe nedrept, iar Socrate îi replică: „Ai fi preferat să fi fost condamnat pe drept?" (cf. A. Graf, 1997, p. 15).

În privința lui Seneca, se știe, acesta se sinucide din ordinul lui Nero. Ca un adevărat înțelept stoic, el exclamă cu seninătate: „cine nu cunoaște cruzimea lui Nero? După ce și-a ucis mama și fratele nu-i mai rămăsese alteeva decât să împingă la moarte pe educatorul și sfătuitorul lui" (cf. G. Guțu, 1944, p. 121). Aplicând, în cazul lui Seneca, crezul stoic „numai moartea te va judeca", apreciem că filosoful poate fi considerat un „înainte mergător al martirilor credinței creștine care îndeamnă oamenii la înfăptuire întru suspin și durere" (C. Marin, 1993).

din cadrul teologiei creştine) este cel privitor la *compatibilitatea exercițiului rațional cu afectivitatea. Emoțiile îi sunt necesare înțeleptului la fel de mult ca rațiunea*. El „va fi cuprins de emoții mai mult decât oamenii; aceasta nu-i va fi o piedică pentru înțelepciunea lui" (*ibidem*, p. 496).

d. Timpul și înțelepciunea

Variabila „timp" are o poziție inedită în raport cu înțelepciunea. Deşi manifestarea înțelepciunii în atitudini, fapte, decizii, idei etc. presupune – potrivit sugestiei lui Epicur amintite mai sus – întreaga viață sau, oricum, intervale de timp rezonabile, durata vieții persoanelor, experiența acumulată în timpul acesteia nu garantează apariția ca atare a înțelepciunii. „Perii albi arată vârsta, nu înțelepciunea" spune Menandru (*Sentințe într-un vers*, 705), iar „faptele cele mai de seamă vor fi săvârşite nu în fuga clipei", ci – adăugăm – pe îndelete, prin chibzuință şi gestație în timp.

La nivelul aceleiași relații, constatăm şi faptul că *atitudinea înțeleaptă devansează timpul*: „meritul unui om înțelept – afirmă Chilon din Lacedemona – este să prevadă viitorul în măsura în care acesta poate fi înțeles de rațiune" (cf. Diogene Laertios, 1963, p. 134).

Opiniile unor teologi creştini converg spre poziții explicative identice cu cea precedentă. De exemplu, Sfântul Isaac Sirul (*Filocalia*, X) consideră prevederea drept *sursă distinctă a fericirii*: „o, înțelepciune, cât de minunată eşti şi cum vezi de mai'nainte toate, de departe; fericit cel ce te-a aflat pe tine, acela se va elibera de nepăsarea tinereții". La rândul său, Sfântul Martinus de Bracara avertizează şi asupra eventualelor aspecte păgubitoare sau periculoase în exercitarea aceleiași atitudini: „dacă cineva exagerează în practicarea virtuții prevederii, el devine prea versat, prea temut, un scotocitor al lucrurilor ascunse, un cenzor drastic al greşelilor acestora, sau, dimpotrivă, prea timid, prea fățarnic, căutând întotdeauna ceva şi împingându-şi bănuielile până la pierderea sufletului. În consecință, prevăzătorul exagerat începe să fie arătat cu degetul, fiind considerat prea viclean şi un adevărat duşman al celor din jur" (Gh. I. Şerban, 1995, p. 12).

Prin efectele sale benefice, anticiparea – formă de exprimare a înțelepciunii, se plasează sub semnul imperativității. Se apreciază nu

doar că este mai bine „a sta şi a chibzui înainte de a trece la fapte" (*Cugetări greceşti*, 1981, p. 97), dar se afirmă şi că „este de datoria oamenilor înţelepţi să prevadă greutăţile înainte de ivirea lor spre a nu se ivi" (Pittacos, cf. Diogene Laertios, 1963, p. 137). Constrâns de necesitate prin înţelegerea şi interiorizarea ei, „înţeleptul ştie să îndure cu tărie orice-i impune datoria să sufere" (Platon, *Gorgias*, 507 b).

Raportând înţelepciunea şi timpul la conflicte, grecii afirmă că „este de datoria unui om înţelept să evite războiul" (*Cugetări greceşti*, 1981, p. 141), iar Terentius (*Eum*, 789) susţine că „înţeleptul trebuie să încerce totul, înainte de a recurge la arme"[1].

Precipitarea şi, alături de ea, *furia* – stări manifeste în intervale de timp variate şi în împrejurări existenţiale diverse – au rol de piedici severe în afirmarea înţelepciunii. „Două lucruri, apreciază Tucidide, sunt foarte potrivnice unei înţelepte deliberări: graba şi mânia. Una merge mână-n mână cu nepriceperea, cealaltă cu lipsa de disciplină a minţii şi cu ignoranţa". În consecinţă, dacă „graba strică treaba", mânia amplifică starea de dezordine, de degringoladă şi îl face pe om să fie şi mai puţin înţelept. De aceea, înţelepciunea este asociată în mod curent cu senectutea, iar mânia nu este considerată o stare potrivită pentru cei aflaţi la vârsta amintită.

De vreme ce le raportează la înţelepciune, anticii percep efectele producerii celor două obstacole în termeni de gravitate deosebită, esenţială. Aristotel, de pildă, judecă în conformitate cu regula – „în toate, linia de mijloc este demnă de laudă" (Aristotel, 1988, p. 44). Ca atare, pentru a putea întruchipa pe omul moderat, echilibrat şi blând, trebuie evitate şi excesele irascibilului şi insuficienţele flegmaticului, apaticului. Pentru acelaşi context, nu pot fi trecute cu vederea observaţiile de mare fineţe ale lui Seneca din dialogul *De irra*, ca şi ideile întru totul fidele

[1] În prezent se vorbeşte tot mai mult despre o „ştiinţă revoluţionară", „conflictologia", în cadrul căreia relaţia înţelepciune-timp este de importanţă deosebită. Se ştie că mânia, ostilitatea, resentimentul, frustrarea „pot deveni cu uşurinţă forţe distructive" (Helena Cornelius, Shoshana Faire, 1996, p. 151). De aceea, se recomandă, de pildă, aşteptarea, îngăduinţa atunci când „ceilalţi îşi dau frâu liber emoţiilor" şi acordarea unui timp suficient pentru ca ei „să-şi calmeze nervii" (*ibidem*, p. 155).

viziunii lui Seneca propuse de Martinus de Bracara[1]; din considerațiile gânditorilor menționați rezultă caracterul antisocial, irațional și chiar patologic al mâniei și se probează cu prisosință caracterul ei dăunător sau păgubitor pentru realizarea înțelepciunii.

e. Calitățile intrinseci ale înțeleptului

Fortificată și verificată prin felul în care sunt depășite necazurile, adeseori izvorâtă chiar din acestea[2], *înțelepciunea presupune respectarea măsurii în toate împrejurările de viață.* Dacă ea reușește să restrângă și să inhibe libertinajul capriciilor, atunci ea ar trebui să se extindă pretutindeni și, treptat, să devină triumfătoare (Eschil, *Eumenidele,* 531-533). „Cumpătarea care însoțește totdeauna virtutea" i se pare lui Euripide (*Despre lectura poeților*, 14) cel mai respectabil lucru, fiind apreciat în *Imnul orfic* (63, 9-11) drept premisă a înțelepciunii: „îndrăgind mereu măsura, atingem țelul nobil al înțeleptelor virtuți" (cf. *Cugetări grecești,* 1981, p. 112).

Socrate însuși definește virtutea prin măsură, iar Diogene Laertios (1963, p. 165) reproduce părerea primului conform căreia „virtutea constă în a nu depăși măsura cu nimic". Evocându-l și pe Antisthenes (*ibidem*, p. 296), Diogene reține ideea că „virtutea-i îndestulătoare ca să asigure fericirea". La rândul său, Aristotel prezintă măsura – așa cum am amintit anterior – ca pe o lăudabilă „linie de mijloc". Pentru Stagirit, existența cotidiană solicită fiecărui om realizarea unei „echilibristici" dificile pentru a evita blamul generat de practicarea atitudinilor extreme. De aceea, „trebuie mereu să oscilăm când spre exces, când spre insuficiență, ca să putem atinge mai ușor *echilibrul acestei linii de mijloc și desăvârșirea*" (*ibidem*, p. 49). Năzuința spre medietate echivalează, în ultimă instanță, cu opțiunea pentru virtute (definită de Stagirit prin cea dintâi – *ibidem*, p. 42) și respingerea viciului manifestat prin exces, prin insuficiență și prin faptul că el nu poate fi

---

[1] Exegeții atrag atenția asupra asemănării frapante (mergând până la identificare în anumite pasaje) a descrierii mâniei de către Martinus de Bracara (sec. VI) prin comparație cu imaginea realizată de către Seneca.

[2] Democrit spunea că „în nenorocire omul lipsit de judecată se înțelepțește" (*Cugetări grecești*, 1981, p. 124).

compatibil vreodată cu medietatea. Dar, dacă „virtutea este o medietate, în raport [...] cu binele suprem și cu perfecțiunea, ea reprezintă punctul cel mai înalt" (*ibidem*).

Posibilitatea realizării și/sau materializării înțelepciunii sunt condiționate și de *adoptarea atitudinii realiste*: „a lua lucrurile așa cum sunt înseamnă a fi înțelept" (*Cugetări grecești*, 1981, p. 100). Ei i se adaugă, aparent paradoxal, *detașarea* față de lucruri și de situații. Așadar, putem conchide cu ideea unui continuator al vechilor greci, contemporanul nostru Constantin Tsatsos (1977), dar în consens cu marii săi precedesori: „știința ne-o dă contactul cu lucrurile, iar înțelepciunea ne-o dă distanța față de acestea". Același lucru se afirmă în concepția lui Epictet: filosoful stoic se adresează aspirantului la însușirea și practicarea filosofiei, adică la „scopuri atât de importante", cu îndemnul de *a nu se atașa de nimic*, nici chiar de astfel de scopuri, fiind *necesară* părăsirea lor „cu desăvârșire" (Epictet, 1977, p. 6).

Stabilirea și respectarea măsurii lucrurilor, împreună cu realismul controlat și vigilent față de operațiile anterioare, conferă atitudinii înțelepte trăsătura distinctă a stoicismului ei. Dacă printre realitățile cu care se confruntă oamenii, unele stau în puterea lor, iar altele sunt independente de voința și puterea umană (*ibidem*, p. 5), atunci integrarea evenimentelor trăite într-una sau alta dintre categoriile situaționale arătate solicită atât măsură, cât și spirit realist–critic. *Fără ele* devine manifest pericolul de a le considera „drept proprii pe cele străine de tine" – adică tocmai pe cele generatoare de frământare, mâhnire și nemulțumire – iar *cu ele și pe baza lor* „socotești drept ale tale, numai cele ce-ți aparțin și străine de tine, cum de fapt și sunt, pe cele din afara ta" (*ibidem*, p. 6). Pentru stoic, înțelepciunea ia chipul neșovăielii, al neînfricării (nici chiar în fața sorții sau a morții) și solicită întotdeauna *prudență*: „sufletul să se închidă în sine, ocolind orice preocupări dinafară: închezător în sine, să se bucure numai de el, să prețuiască numai ce îi aparține, să se îndepărteze de lucrurile străine, să se încline asupra lui însuși. Pagubele să nu le ia în seamă, chiar nenorocul să i se pară spre bine" (Seneca, 1981, pp. 101-102).

Stoicii, mai mult decât alți gânditori, sintetizează în contururi intens accentuate *urmările producerii înțelepciunii*. Trebuie să precizăm, însă, că problema ca atare a preocupat și pe predecesorii lor. În planuri

paralele, sunt vizate, pe de o parte, efectele învățăturii, iar, pe de altă parte, consecințele înțelepciunii. *Referitor la primele*, în proverbele grecilor se afirmă că „rădăcinile învățăturii sunt amare, dar roadele ei sunt dulci" și că este *recomandabilă* învățarea, în tinerețe, a „multe lucruri folositoare". Pindar (*Olympice*, VIII, 3, 9) constată că „acela care știe, stăpânește într-o mai mare măsură decât ceilalți arta îndrumării", iar Aristotel susține că „la fel cu lumina de afară care luminează ochii, tot astfel sufletul este luminat de învățătură" (Diogene Laertios, 1963, V, 1, 11; 9, 17). Cu privire la efectele înțelepciunii, Sofocle (*Antigona*, 1348) observă că „a fi înțelept este cu mult partea cea mai însemnată a fericirii". De asemenea, Democritus de la Diels conchide că „din înțelepciune provin trei lucruri: gândire justă, vorbire fără greș și acțiune dreaptă" (cf. Th. Simenschy, 1979, p. 454). Valorificarea discernământului, ca opțiune condiționată a înțeleptului, este motivată de o serie de efecte emergente: „nimeni nu va putea vreodată să te constrângă, nimeni și nimic nu-ți va sta piedică, nu vei cârti împotriva nimănui, nu vei învinovăți pe nimeni, nu vei săvârși nimic împotriva voinței tale, nimeni nu va putea să-ți aducă vătămare, nicicând nu vei avea dușmani, niciodată nu te vei lăsa doborât de ceea ce este dăunător" (*ibidem*). Așadar, „nimeni nu poate vătăma pe înțeleptul care nu dăunează cuiva" (cf. Stobaios, *ibidem*)[1].

Din cele menționate până în acest moment al analizei, rezultă o imagine desăvârșită a înțeleptului antic, aura lui fiind determinată de câteva calități care îi sunt intrinseci. El nu poate fi decât virtuos, imperturbabil, rațional, cumpătat, adept al medietății, pregătit să facă față oricărei situații problemă pentru folosul propriu, dar, mai ales, pentru cel al omenirii în ansamblul ei. Tentațiile și vanitățile lui sunt domolite, subordonate rațiunii, iar, după cum susține Pitagora, „mintea celui înțelept este pentru el putere, zid de apărare" (Pitagora, *Florilegium*, 3, 24). Capitalul cultural și, în special, cel moral fac din înțelept o adevărată

[1] Apreciem drept frapantă similaritatea substanței considerațiilor reproduse în text cu ceea ce se afirmă în Mahābhārata (12, 8202): „înțeleptul nu se mânie, nu se repede, nu-și pierde curajul, nu se înveselește, nu se întristează, nici când se află în mare strâmtoare sau nenorocire: el își păstrează caracterul înnăscut, neclintit ca Himalaya".

„fortăreață" „care nu se năruie niciodată și care nici nu poate fi luată prin trădare" (*Cugetări grecești*, 1961, p. 97).

Dincolo, însă, de suita calităților enumerate, rămâne una care pare a le eclipsa pe toate celelalte, deși, de fapt, ca le presupune: înțeleptul este în mod direct povățuitorul sau învățătorul cetății pentru ca, în manieră indirectă, el să devină modelul sau forma vie a lui *„cum ar trebui să fie" toți comunitarii*. Acestora nu le rămâne decât să îl consulte, să îl observe, să îl imite etc. pentru că de la el află cum se orânduiesc muncile în gospodărie și în ce fel se îmblânzesc mările (Phocylides, *Sentințe*, 436), cum trebuie să lupte „cu curaj împotriva nenorocirii" (Theognis, *Sentințe*, 36) și cum este necesar să se comporte ca „adevărat cetățean, prieten, rudă sau om liber" (Zenon, cf. Diogene Laertios, 1963, p. 339) etc. Altfel spus, individul obișnuit află de la înțelept cum ar putea urma el însuși calea înțelepciunii și, implicit, modul în care ar putea deveni fericit, știut fiind că „cea dintâi condiție a fericirii este înțelepciunea" (Sofocle, *Antigona*, 1345).

f. Discernătorul în concepția lui B. Gracián

Manuel de Salinas y Lizana, unul dintre contemporanii lui B. Gracián care i-a sprijinit inițiativele literare, spunea despre scriitor că posedă „mintea cea mai perspicace" care ar putea realiza contururile imaginii înțeleptului. Într-un studiu de sine stătător, Gracián a desfășurat, într-adevăr, demersul invocat, numai că el vorbea despre calitățile discernătorului: prin acest termen s-a pus în circulație, de fapt, un sinonim pentru conceptul care a avut și care are încă o vehiculare mult mai mare și acceptare necondiționată, anume, cel de înțelept.

Gânditorul spaniol din secolul al XVII-lea se străduie să micșoreze cât mai mult posibil distanța dintre „ceea ce percepe auzul" și „ceea ce pătrunde intelectul", întrucât discernătorul apelează insistent la ambele surse de cunoaștere (B. Gracián, 1994, p. 134). În felul acesta, sporesc în câștig amândouă variantele cognitive, ajungându-se în situația în care arta detaliului perceput se combină cu măiestria cuvântului, cu inspirația formelor de exprimare potrivită a gândului cuvenit. Autorul realizează astfel performanța rară de a crea „până și în punctuație taine" (*ibidem*, p. 135), prin adoptarea stilului laconic și spiritualizat.

Cei pentru care a fost concepută analiza discernătorului (după mărturisirea aceluiaşi contemporan) au aflat din scrierea lui Gracián că *societatea are nevoie de un om „desăvârşit în totul", demn exemplu „pentru toţi", dar şi de perfecţiunea „bărbaţilor vestiţi din toate timpurile"* (*ibidem*). În ultimă instanţă, este vorba despre neîncheiata vreodată, despre inepuizabila *necesitate a comunităţilor umane de a avea „bărbaţi înţelepţi"* (*ibidem*, p. 136) care să ofere sens şi claritate existenţei mulţimilor umane.

Creionarea unei atari imagini constituie însăşi intenţia mărturisită a lui B. Gracián izvorâtă din convingerea că, în pofida tuturor imperfecţiunilor pe care omul le aduce cu sine prin naştere, *el se poate, totuşi, desăvârşi*. „Natura umană este aceea imaginată de către Hesiod, Pandora. Nu i-a dat Palas înţelepciunea, nici Venus frumuseţea, necum Mercur elocinţa, şi mai puţin Marte curajul; arta însă şi dibăcia grijulie, da, ele o fac să propăşească zi de zi cu o desăvârşire sau alta" (*ibidem*, p. 146). Dacă începe cu ajutorul naturii, desăvârşirea se continuă, se finalizează prin intermediul artei (*ibidem*, p. 147); dacă debutează dintr-un act de nemulţumire de sine (*ibidem*, p. 276), el este urmat de formarea unei „idei cuminte" despre sine şi despre cele ce aparţin sinelui (*ibidem*, p. 310); dacă startul cursei spre perfecţiune îl dă un act imperativ legat de cunoaştere („cunoaşte-ţi steaua!" – *ibidem*, p. 311), atunci măsura realizării se regăseşte în „spuse" şi „fapte", deoarece ele, împreună, „fac un bărbat desăvârşit" (*ibidem*, p. 313).

Devenirea întru înţelepciune se supune aceleiaşi logici a regularităţii şi, implicit, a instituirii tuturor celor privitoare la om; acceptând că *toate începuturile lucrurilor sunt mici*, şi că, în plus, în această categorie putem include chiar înţelepciunea, atunci este evident că, după un traseu care solicită timp îndelungat, *„doar puţin câte puţin ajungem la multul mult al fiinţei perfecte"* (*ibidem*, p. 200). Prin urmare, oamenii sunt lipsiţi de posibilitatea alegerii şi, inevitabil, materializează schimbarea într-o ordine predeterminată: „nu se pomenesc făcuţi dintr-o dată", „se perfecţionează de la o zi la alta, fizic şi moral deopotrivă, până ce ajung la întregirea dorită a bunului simţ, la maturitatea gustului şi la desăvârşirea unei bărbăţii împlinite" (*ibidem*).

Aspectul care ridică semne de întrebare în privinţa schimbării plurivalente a oamenilor este – în viziunea lui B. Gracián – nu atât

caracterul permanent al devenirii întru desăvârşire (ceea ce, în fond, înseamnă imposibilitatea ei), cât, mai ales, faptul că variabila „timp", direct şi decisiv implicată în făurirea acestora, „curge foarte inegal": „pentru unii zboară şi pentru alţii şchioapătă; ba se foloseşte de aripi, ba îşi scoate cârjele. Unii dobândesc foarte repede perfecţiunea în orice domeniu; alţii se împlinesc târziu şi uneori cu pagubă universală" (*ibidem*, pp. 201-202).

Interval temporal al multor necunoscute şi, de aceea, al surprizei, pentru înţelept viaţa reprezintă o perpetuă şi esenţială încercare. În consecinţă, bărbatul înţelept, *cel care oferă caracteristicile semnificative ale umanităţii*, „trebuie să meargă zăbovind", iar, pe unde nu cunoaşte, este necesar să păşească „cu precauţie, sondând apele, îndeosebi dacă presimte adâncime" (*ibidem*, p. 148). El selectează ceea ce timpul a făurit mai bine şi ştie ceea ce indivizii obişnuiţi nici măcar nu bănuie. De aceea, înţeleptul nu poate fi confundat cu cei din urmă pentru că „în oamenii cu inimă mică nu încap nici timpul, nici secretul" (*ibidem*, p. 153). Este regretabil dacă masa comunitarilor neglijează înţeleptul îndemn „festina lente!" (expresie latină a unui principiu moştenit de la greci) sau dacă mulţimea nu apreciază sau nu interiorizează suficient proverbul catalan „Dumnezeu nu bate cu bâtul, ci cu timpul". Înţeleptul este acela care cunoaşte şi care respectă cugetarea pe îndelete, prudenţa în decizii, dar şi făptuirea promptă, avizată, eficientă. Toate acestea conferă siguranţă faptelor înţeleptului şi, concomitent, ele definesc măreţia lui.

Complexitatea manifestărilor caracteristice discernătorului este surprinsă de către B. Gracián prin utilizarea a două coordonate majore, inspirate, de altfel, din concepţiile lui Seneca, Epictet şi ale altor autori. Pe de o parte, el enunţă *ce anume trebuie să prefere* înţeleptul pentru a fi integrat, inclus ca parte a conduitei sale logice, afective şi factologice, iar, pe de altă parte, filosoful avertizează asupra aspectelor de care discernătorul *trebuie să se îndepărteze*. Pentru ambele situaţii se specifică motivaţia aferentă. În acest mod, portretul bărbatului înţelept se creionează din alternarea luminii cu întunericul, a „da"-ului cu „nu"-ul, a lui „trebuie" cu „nu trebuie".

Ocupându-ne în manieră enunţiativă (deşi în prezentarea noastră sintetică nu ne-am propus, în mod special, un atare scop) de ceea ce

„trebuie" urmat sau îmbrățișat de către discernător, reținem că B. Gracián subliniază câteva aspecte: prezență de spirit, spirit de prevedere și de observație, ingeniozitate de „creier superior" (*ibidem*, p. 272), judiciozitate, prudență și justă măsură (*ibidem*, p. 267). Moderația de orice fel este întotdeauna salutară (*ibidem*, p. 179) și trebuie îngemănată cu admirata Cumințenie. Totodată, gânditorul spaniol descrie cu detalii semnificative instituirea ca atare a măsurii; ea „începe cu mult tact; cercetașii ei sunt Luarea-aminte și Prevederea: merg în recunoaștere, ca să purceadă fără riscuri. Orice Temeritate e osândită... la prăvălire, chiar dacă Norocul o absolvă uneori". De aceea, se cuvine „să atace Sagacitatea și să câștige teren Prudența. Sunt praguri mari astăzi în relațiile cu oamenii; e bine să mergi aruncând mereu sonda" (*ibidem*, p. 266).

Deoarece Baltasar Gracián afirmă și valorifică ideea că „la măsură în toate a redus un înțelept toată înțelepciunea" (*ibidem*, p. 267), se înțelege limpede că obiect al moderației trebuie să fie înțelepciunea însăși. În această chestiune identificăm similarități clare ale filosofului spaniol cu gânditorii antici, de vreme ce ultimii credeau că „e o măsură în lucruri" (Horațiu, *Satire*, 1, 1, 106) sau că e bine ca toate inițiativele umane să se dovedească a fi „nimic prea mult" (Pittacos). Putem vorbi despre o consonanță a punctului de vedere menționat și cu ideea lui Seneca din *De beneficiis* (II, XII, 6) atunci când îndeamnă: „nu fi drept peste măsură și nu te arăta prea înțelept".

Atitudinea înțeleaptă presupune, de asemenea, a fi om (*ibidem*, p. 345), a face întotdeauna binele (*ibidem*, p. 332), a săvârși acte generoase (chiar atunci când structura personalității nu integrează dispoziții filotimice (*ibidem*, p. 155), dovedirea constantă a inteligenței, ca și a diligenței (*ibidem*, p. 216), exprimarea prudenței (*ibidem*, p. 220), precum și a bunei priceperi adaptative (*ibidem*, pp. 167-168). Preferând liniștea în locul zgomotului (*ibidem*, p. 144), mijloacele divine în fața celor umane, modestia în raport cu înfumurarea (*ibidem*, p. 330), etalarea unei controlate ambiguități și respingerea siguranței orgolioase (*ibidem*, p. 332), consecvența în locul inconsecvenței (*ibidem*, p. 162), autoritatea morală, spre deosebire de supușenia imorală, nepatima în detrimentul patimei etc., discernătorul „înnobilează considerabil toate acțiunile omenești, până și *chipul*, care e tronul cuviinței, până și *umbletul*, căci în urmele pașilor obișnuiește a se întipări inima, și acolo obișnuiesc s-o adulmece

judicioşii, în *făptuirea şi-n vorbirea eminentă*: căci sublimitatea acţiunilor e îndoit sporită de măiestria săvârşirii lor" (*ibidem*, p. 148).

Din punctul de vedere al interdicţiilor pe care trebuie să şi le asume înţeleptul, „marii părinţi vitregi şi perverşi" ai discernerii, ai cumînţeniei şi, implicit, ai vitejiei sufletului (*ibidem*, p. 154) sunt consideraţi de B. Gracián afectarea/înfumurarea, imprudenţa, proasta uşurătate, mulţumirea deşartă, excesul de patimă, zorul nechibzuit, vulgara buluceală, nesăbuinţa, năduful (*ibidem*, p. 152), superficialitatea („miez puţin"), luarea în derâdere a oamenilor şi a lucrurilor (*ibidem*, p. 171), urmarea toanelor (*ibidem*, p. 190), fandoseala, aferarea, lăudăroşenia etc.

Atât aspectele de mai sus, cât şi multe altele care au stat în atenţia clasicului analizat, sugerează atât *ce anume* îl va face pe discernător vigilent, cât şi de *care anume* aspecte, atitudini, reacţii va trebui acesta să se îndepărteze, să se ferească prin întrebuinţarea celei mai mari reguli a vieţii, anume – *a şti să renunţi* (B. Gracián, *ibidem*, p. 211)[1].

g. St. Covey – un postmodern despre înţelepciune

Studiată cu predilecţie de către premoderni, tema înţelepciunii este abordată de contemporanul nostru St. Covey cu trimitere la starea ei în condiţiile lumii postmoderne. Constatăm cu surprindere că, în această problemă, St. Covey păstrează, totuşi, urmele unei evocări nostalgice[2]. Faptul devine cu atât mai semnificativ cu cât, în întreaga epocă modernă şi în prelungirea ei postmodernă, în special „pentru a uita de moarte",

---

[1] Conştientizarea trebuinţei stringente a tuturor oamenilor de a avea repere aprobative şi reprobative pentru actele lor motivează, probabil, apariţia (în 1647) a lucrării lui B. Gracián: *Oracolul manual şi arta prudenţei*. În forma unei culegeri de aforisme, ea reprezintă, în ultimă instanţă, un adevărat îndreptar pentru discernător sau înţelept.

[2] Sursa de bază în documentarea lucrării lui St. Covey o constituie literatura americană de după 1776 referitoare la succes. Pentru autor, ea a deschis câteva direcţii de cercetare: problematica autoeducaţiei, a psihologiei popularizate, a autoajutorării etc. Pe ansamblu, etichetările lui Covey la adresa acestei surse nu sunt tocmai măgulitoare; în cea mai mare parte, spune el, literatura consultată se dovedeşte mai curând „manipulativă, chiar perfidă, propunând tehnici de seducţie ori de mimare a interesului faţă de slăbiciunile sau maniile celorlalţi pentru a-i influenţa sau adoptarea „privirii dominatoare" şi alte procedee de intimidare" (St. Covey, 1995, p. 7).

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

societatea nu mai acordă un loc distinct şi nici privilegiat pentru înţelept, pentru eremit, pentru discernător, pentru monarh (Cl. Dumea, 1999, p. 18).

Lucrarea *The Seven Habits oh Highly Effective People,* publicată de gânditorul american în anul 1989, asociază doi termeni – înţelepciunea şi eficienţa, sugerând că fiecare reprezintă o lume, un univers valoric distinct[1]. Pe ansamblu, însă, lucrarea este unitară pentru că se declară o căutare a eficienţei în „şapte paşi" sau „un abecedar al înţelepciunii". Decodificând preocupările specifice omului secolului al XX-lea (W. Bennis), autorul nu oferă un manual steril, ci – prin profunzimea viziunii sale – propune o modalitate informală pentru autocunoaşterea oamenilor în calitate de agenţi ai influenţei exercitate asupra altora (T. Peters). De asemenea, el specifică elementele bazei etice a relaţiilor interumane întrucât, pentru obţinerea succesului în afaceri, un atare fundament este apreciat ca esenţial (B.L. Christensen). În esenţă, St. Covey elaborează o filosofie tonică a vieţii urmând convingerea că atitudinea optimistă reprezintă cea mai bună garanţie a eficienţei, constituie cheia succesului (R. Moss Kanter).

În lucrarea la care facem trimitere sunt sintetizate ansambluri de concluzii ce reflectă o anumită experienţă de viaţă a autorului, capacitatea lui de a înţelege marile probleme şi micile detalii ale existenţei omului, precum şi *o variantă a înţelepciunii practice, manifestă în conducerea autonomă nu numai a afacerilor, dar şi a carierei, în ultimă instanţă, a vieţii* (G. Pinchot, III). Interesat de eficienţă, St. Covey înţelege că „situaţii aparent banale îşi au rădăcinile în trăiri profund tulburătoare. A nu vedea lucrurile decât la suprafaţă, în banalitatea lor, fără a pătrunde în zone mai ascunse, fragile, vulnerabile, înseamnă a călca apăsat, fără milă, pe tărâmul sfânt al unei inimi" (St. Covey, 1995, p. 297). În conformitate cu îndemnul psalmistului: „cercetează-ţi inima cu sârg, căci dintr-însa ţâşnesc izvoarele vieţii", autorul conştientizează

[1] Apelul la înţelepciune ca instrument al cercetării eficienţei (temă emblematică, de această dată, pentru lumea modernă şi contemporană) s-a dovedit adecvat, mai ales din considerente mercantile; un aspect deosebit de interesant, cartea s-a menţinut pentru 244 de săptămâni printre primele 15 titluri comercializate în S.U.A., vânzându-se în 3,5 milioane de exemplare până în 1995 (anul traducerii în limba română).

şi valorifică în concepţia sa „deosebirea vitală dintre Etica Personalităţii şi Etica Caracterului a succesului" (*ibidem*, p. 8).

Etica caracterului desemnează drept principii de reglare a conduitei umane integritatea, modestia, fidelitatea, măsura, curajul, dreptatea, răbdarea, hărnicia, simplitatea etc. Considerentele recurgerii la principiile precedente se leagă de faptul că ele sunt norme care generează un mod de viaţă eficace, modelează caracterul uman iniţial şi *fundamentează moral orice categorie de succes*. După primul război mondial, afirmă gânditorul american, s-a produs, pe de o parte, afirmarea consecventă a eticii personalităţii, iar, pe de altă parte, s-a ajuns la abandonul ferm al eticii caracterului. În noile împrejurări istorice, în special ale lumii americane, „succesul a devenit *o funcţie a personalităţii, a imaginii publice*, a unor atitudini şi comportamente anume, a unor tactici şi strategii care facilitau procesele interrelaţiilor umane" (*ibidem*, p.6). Pentru obţinerea reuşitei, noua perspectivă presupune două căi: în primul rând, utilizarea deliberată a anumitor tehnici de relaţionare individuală şi colectivă şi, în al doilea rând, adoptarea unei atitudini mentale pozitive (*ibidem*, p. 7). Ca atare, atunci când în limitele unor contexte determinate se urmăreşte obţinerea succesului, etica personalităţii promovează câteva elemente esenţiale: dezvoltarea matricei personalităţii, optimizarea comunicării, învăţarea şi cultivarea strategiilor de influenţare şi de afirmare a gândirii pozitive.

Caracterul benefic al consecinţelor practicării eticii personalităţii, spectaculozitatea şi/sau măreţia lor nu constituie, însă, o motivaţie suficientă pentru acordarea primordialităţii acestui tip de etică în existenţa oamenilor. Oricât de impresionante ar fi efectele produse, *elementele eticii personalităţii posedă o esenţă care le face „trăsături secundare, nu primare*" (*ibidem*, p. 9). Îndepărtarea de morala caracterului, implicit, deplasarea spre etica personalităţii marchează distanţarea omului de „rădăcinile ce hrănesc adevărata fericire şi succesul autentic" (*ibidem*, p. 18). Se presupune, însă, că dacă fiinţa umană de pretutindeni şi din totdeauna a nutrit/nutreşte aspiraţia de a fi fericită şi de a reuşi, atunci năzuinţa amintită s-a derulat/se derulează în *câmpul autenticului, al adevărului, al esenţei şi nu în cel al improvizaţiei, al falsului, al aparenţelor*. De aceea, dintre cele două variante paradig-

matice ale eticii, St. Covey recomandă morala caracterului deoarece, în primul rând, ea *este inductoare de sens superior existenței umane*.

Imperativitatea morală pe care o sesizează și o exprimă cercetătorul american se referă la *datoria reinstaurării în societatea actuală a eticii caracterului* în acord cu convingerea că numai printr-o opțiune liberă și asumată se poate declanșa procesul autoperfecționării (Steve Labunski, W. Cl. Stone).

Îndemnul autorului de cultivare, de formare a caracterului indică, de fapt, necesitatea parcurgerii de către fiecare persoană a unui itinerariu spiritual care pleacă de la sine, adică de la „înăuntrul" individual, subiectiv, ajunge „în afară" la performanță, la succes, în plan obiectiv, dar, concomitent, marchează și împlinirea umană. Calitatea și forța formelor constante ale modurilor umane de a fi derivă și din receptarea unor puternice resurse și resorturi de influențare interpersonală, intra și intergrupală. Ca atare, tipurile de influențe trebuie considerate fundamentale în cadrele conviețuirii socio-umane pentru că, finalmente, ele se regăsesc încorporate nivelurilor succesului sau ale eficienței: „Dacă încerc să folosesc tactici și strategii de influențare umană cu scopul de a obține de la oameni să acționeze conform intențiilor mele, să-și organizeze mai bine activitățile, să fie mai motivați, să le fiu agreabil și ei să se placă reciproc – în vreme ce caracterul meu este vicios, marcat de duplicitate și nesinceritate, atunci, pe scadență mai lungă, *nu pot avea succes*" (*ibidem*). Duplicitatea unei persoane este de natură să genereze suspiciuni, iar tehnica „bunelor relații umane" nu poate suplini deficitul caracterului. Nici aparența bunelor intenții și nici retorica, oricât de convingătoare ar fi, nu oferă prin ele însele fundamentul reușitei pe termen lung. „Numai bunătatea și loialitatea autentice dau viață unei metode" (*ibidem*); profunzimea relațiilor interumane și elocvența comunicării dintre agenții umani se sedimentează în forma umanismului necondiționat la nivelul caracterului, nu (și) prin ceea ce *spune* sau *face* o persoană în mod ostentativ. După expresia lui Emerson, „ceea ce ești îmi răsună atât de tare în ureche, încât nu pot auzi ceea ce-mi spui" (*ibidem*, p. 10).

Plecând de la opinia lui W. G. Jordan, St. Covey acceptă axiomatic „puterea minunată" a prezenței binelui și a absenței răului date tuturor oamenilor prin forța binelui cel mai mare și a răului cel mai mic.

Prin aceasta, fiecare fiinţă umană realizează în mediul său social o influenţare inconştientă, tacită, nevăzută. În măsura în care existenţa umană este înţeleasă ca produs al ansamblului relaţiilor interpersonale experimentate, *comunicarea cu ceilalţi se realizează nu prin ceea ce se pretinde a fi o persoană, ci prin ceea ce este cu adevărat un om* (*ibidem*).

Fundamentând „lupta pentru eficienţă", morala caracterului aduce oamenilor bucurii şi împliniri esenţiale într-un demers fundamental al lor, adică în căutarea sensului vieţii (L. Wilson). Însuşirea sau, dimpotrivă, eludarea celor şapte deprinderi[1] descrise de St. Covey face deosebire între persoanele fericite, sănătoase, cu o viaţă plină de succese şi cele care ratează sau care îşi sacrifică existenţa, înţelegerea vieţii şi fericirea pentru reuşită (R. Zemke). În opinia aceluiaşi autor, ideal este ca eficienţa să nu rămână, pentru nici un om, scop cu orice preţ. Dacă se face abstracţie de moralitatea caracterului, atunci eficienţa de moment riscă să se transforme în insucces pe termen îndepărtat. Or, numai înţeleptul este capabil să înţeleagă această perspectivă nefastă şi să o valorifice oportun. Postmodernul Covey, sesizând orientarea obsesivă a oamenilor spre eficienţă, oferă, în replică, un model original şi valoros

---

[1] Cea mai mare parte a lucrării la care ne referim conţine descrierea a şapte deprinderi (cu valoare de „şapte trepte") care facilitează eficienţa acţională *concomitent* cu realizarea înţelepciunii. Sugestibilitatea denumirilor acestora – a fi proactiv, a începe cu gândul la final, a da prioritate priorităţilor, a gândi la câştig, a căuta mai întâi să înţelegi pe alţii şi numai ulterior a aştepta înţelegerea propriei persoane, acţiunea sinergică şi „ascuţirea fierăstrăului" – suplineşte, parţial, în cuprinsul lucrării de faţă, lipsa prezentării semnificaţiilor lor specifice.
În ceea ce priveşte „ascuţirea fierăstrăului", expresia desemnează capacitatea la care trebuie să ajungă o persoană pentru a-şi păstra şi a-şi spori propriul potenţial, bazându-se pe sine ca pe „cel mai important bun" pe care îl poate deţine (St. Covey, 1995, p. 273).
Din necesitatea de a motiva suplimentar interesul pentru concepţia lui St. Covey, formulăm o ultimă observaţie: audienţa deosebită a viziunii lansate de gânditor se confirmă şi prin includerea ei în textul unui document elaborat (de relativ puţin timp), la nivelul Ministerului Educaţiei Naţionale din România. Este vorba despre „Metodologia formării continue a personalului didactic din învăţământul preuniversitar" (M.E.N., 1998) în care sunt menţionate deprinderile enumerate anterior (deşi, fără precizarea sursei autorului de la care au fost preluate). Ele sunt asimilate *competenţelor de bază pentru îndeplinirea eficientă a unui rol social, în general, şi a profesiei de cadru didactic, în special.*

care integrează „şapte trepte" pentru a ajunge la eficienţă, dar prin intermediul înţelepciunii.

*

* *

Având un statut privilegiat, în special în cadrul comunităţilor arhaice şi tradiţionale, înţelepciunea continuă să constituie o *valoare coextensivă afirmării omului în toate manifestările proprii semnificative şi în toate spaţiile socio-culturale şi spirituale*. Creaţiile memorabile produse în ariile marilor civilizaţii, în culturile impozante ale umanităţii, fără excepţie, vizează emblematic înţelepciunea în reprezentări specifice diferitelor orizonturi existenţiale şi de conştiinţă. De la Mahābhārata la Biblie, de la Caballa la filosofiile postmoderne, prezenţa consideraţiilor despre înţelepciune şi înţelept se asimilează faptului normal sau, în orice caz, nesurprinzător[1]. Chiar dacă şi-a pierdut poziţia privilegiată, nemaifiind nici pentru Elada, nici pentru restul spaţiului european şi nici măcar pentru Orient o virtute de prim rang, înţelepciunea este constant invocată de autorii care aparţin culturilor pragmatice moderne şi postmoderne[2].

Necesitatea înţelepciunii, posibilitatea, ca şi realitatea ei se exprimă prin corelaţie cu *ansamblul complex al manifestărilor sau stărilor psiho-mentale, culturale, spirituale, corporale, factuale etc. ale persoanei*. De aceea, tentativele pe care le includ dicţionarele sapienţiale de sintetizare a modurilor ideale de prezentare a înţeleptului şi înţelepciunii integrează aspecte nenumărate, ordonate, totuşi, „de la a...

---

[1] Persuasiunea argumentării punctului de vedere vizat se poate atinge pentru fiecare dintre situaţiile pe care le-am amintit. De pildă, despre Biblie se vorbeşte ca despre *Cartea cărţilor*, iar despre *Caballa*, potrivit afirmaţiei lui Hegel (1964, p. 156), ca despre „înţelepciunea secretă a evreilor".

[2] Într-o lume alert schimbătoare, dominată de mitul eficienţei şi caracterizată de echilibrul fragil al omului, devine tot mai clară importanţa propedeutică şi parenetică a înţelepciunii *pentru realizarea deplină a omului*. C. Cozma (1994, pp. 41-45) constată *că modelul ontologic al omului capabil să trăiască omenescul trebuie să integreze structural valoarea înţelepciunii*. Deoarece acest fapt, nefiind un dat nativ, se poate dobândi prin formare, atunci *sophia* poate fi considerată „cadru de abordare şi regândire a idealului educaţiei". Raportarea la înţelepciune este necesară – în opinia cercetătoarei – la nivelul mai cuprinzător al conţinuturilor învăţământului, al obiectivelor pedagogice, al strategiilor didactice şi, desigur, al agenţilor actului paideic, respectiv educatorii şi educabilii.

la z"[1]. Spre exemplu, Heliade elabora, în anul 1860, un *Vocabular de morală sau bune consiluiri trase din sapienţa tuturor naţiunilor*, în prezent Finkielkraut tratează problema „înţelepciunii dragostei", iar Camphausen elaborează „enciclopedia înţe-lepciunii erotice" etc.

De asemenea, imaginea despre înţelept este marcată substanţial de împrejurări social-politice determinate şi, mai cu seamă, de contextele culturale, spirituale, religioase şi de climatul aferent în intervale concrete de timp. Cu toate acestea, la nivelul ansamblului reprezentărilor despre înţelept şi înţelepciune nu lipsesc elementele comune sau identice pentru perioade temporale distincte. În baza lor putem concluziona asupra relativei lor continuităţi şi compatibilităţi. În acest context, putem aduce ca argument suplimentar observaţia lui A. Adămuţ (1997, p. 26): „între Evanghelii şi înţelepciunea lumii nu este nici o incompatibilitate. Numai cine nu vrea nu înţelege lucrul acesta". Aşadar, în pofida existenţei reale a elementelor specifice definitorii, diferitele imagini despre înţelepciune şi înţelept se suprapun în numeroase aspecte constitutive, ceea ce explică larga lor circulaţie şi acceptare.

Descrisă în nuanţe şi detalii intens sau discret conturate, înţelepciunea este valorizată atât ca *reper general al existenţei umane, cât şi ca premisă sau condiţie inductoare moralei şi moralităţii laice ori religioase*. Pe această înaltă şi autoritară poziţie, înţelepciunea era situată în special de către antici; ei o considerau drept *valoare–scop* şi, în ultimă instanţă, o apreciau drept *ideal de viaţă* către care orice individ normal trebuie să se îndrepte, fără a considera vreodată că a atins forma absolută a înţelepciunii sau că nu ar mai avea posibilităţi de extensie a nivelului propriu de înţelepţire. Pentru cazul particular al omului religios, înţelepciunea nu mai reprezintă un ideal pur, ci este invocată (inclusiv în conţinutul rugăciunilor) ca *valoare–mijloc* subordonată unui alt tip de ideal, cel al sfinţeniei. Desăvârşirea sacră integrează în mod necesar ipostaza înţelepciunii, însă în intensiunea supraumană a ei indicată de

[1] În funcţie, în principal, de nivelul erudiţiei sau al enciclopedismului autorilor, lucrările de sinteză însumează pagini impresionante din punct de vedere numeric, dar care se dovedesc oricum insuficiente pentru intenţia cuprinderii exhaustive a observaţiilor sau a consideraţiilor despre înţelepciune. În cultura românească, Th. Simenschi exemplifică unic tentativă sintetizării învăţăturii despre înţelepciune prin lucrarea *Un dicţionar al înţelepciunii* (vol. I-IV, 1970-1975, Iaşi, Ed. Junimea).

divinitatea însăşi. În consecinţă, varietatea apartenenţelor religioase determină, în mod aferent, diversificarea reprezentărilor despre sfinţenie şi despre înţelepciune[1].

În finalul consideraţiilor pe marginea problematicii înţelepciunii se cuvine să mai adăugăm o menţiune: definită, de regulă, ca o valoare potenţială şi/ sau manifestă a conduitei individuale, înţelepciunea poate fi pusă, la fel de bine, şi pe seama *manifestării grupurilor, a comunităţilor*. Pentru întărirea observaţiei noastre, amintim afirmaţia lui Tucidide potrivit căreia „cetatea înţeleaptă nu trebuie să adauge noi onoruri sfetnicului celui bun, dar nici să-i micşoreze cinstea pe care o are" (cf. *Cugetări greceşti,* 1981, p. 47). În cartea biblică *Înţelepciunea lui Solomon* (10,1; 10, 15), aceeaşi valoare este considerată „cârmuitoare" pentru omenire „de la începutul ei şi „izbăvitoare" pentru „poporul cel cuvios şi seminţia cea nevinovată de neamurile care o împilau". La rândul său, Epicur susţine că înţeleptul „nu se naşte din orice constituţie fizică" şi afirmă, chiar mai mult, că el nu poate aparţine nici oricărui popor. Potrivit concepţiilor sociologiste (E. Durkheim, 1991), individul

---

[1] Abordarea problemei înţelepciunii necesită raportarea ei la diferite religii, deci, implicit la spiritualitatea creştină. Cea din urmă solicită un *spaţiu de sine stătător* pentru a evidenţia o multitudine de aspecte: stabilirea poziţiei înţelepciunii prin compararea ei cu alte valori: iubirea, smerenia, credinţa, dreptatea etc. (aşa cum rezultă din Vechiul şi Noul Testament, din scrierile părinţilor Bisericii şi ale scriitorilor primelor secole creştine etc.), identificarea elementelor definitorii ale înţelepciunii oamenilor şi ale înţelepciunii lui Dumnezeu, evidenţierea efectelor prezenţei sau absenţei înţelepciunii credincioşilor etc. Pe ansamblu, teologia creştină a stabilit un loc inconfundabil divinităţii în formarea înţelepciunii oamenilor. În acest sens, iată ce se afirmă în *Cartea înţelepciunii lui Solomon* (9, 6) din Vechiul Testament: *„Căci, chiar când ar fi cineva desăvârşit între fiii oamenilor, de-i va lipsi înţelepciunea cea de la Tine, ca nimic toată se va socoti"*. Şi E. Gilson (1995, p. 10) sesizează: „Prezenţa şi slava Domnului strălucesc pretutindeni în lucrarea lui. Pământul şi cerurile îi mărturisesc puterea, căci această *putere este înţelepciunea*. Mai iute decât orice mişcare, unică şi pretutindeni prezentă, înţelepciunea lui Dumnezeu a rânduit totul cu firea, însemnătatea şi alcătuirea sa. Tot ea este cea care, străbătând lumea cu tărie şi călăuzind-o cu blândeţe, descoperă minţii înţelesul ascuns al lucrurilor, alcătuirea universului şi însuşirile elementelor. Gândirii înţeleptului îi explică lumea şi, de asemenea, îi dezvăluie sensul istoriei, începutul, mijlocul şi sfârşitul veacurilor. Făurar al tuturor acestor lucruri, numai ea poate să le desluşească. Nici în cele de mai sus nu întâlnim vreun adevăr care să apară la capătul unei cercetări călăuzite de raţiunea umană: lumea şi chiar înţelepciunea nu sunt decât lucrarea şi darul lui Dumnezeu".

este un permanent ucenic în raport cu societatea şi va greşi întotdeauna mai mult decât ea. Prin urmare, societatea este mai înţeleaptă decât individul, iar acestuia nu-i rămâne decât, făcând uz de discernământ, să se supună voinţei sociale. O atare optică explicativă nu rămâne valabilă atunci când prin individ desemnăm pe înţelept. El este o sinteză a multor factori prezenţi într-un spaţiu dat, constituie un reper pentru mase, dar şi un model care poate trage după sine o întreagă societate. De aceea, popoarele, comunităţile – în totalitatea lor şi întotdeauna – au nevoie de înţelepţi şi de înţelepciune.

III.3.3. Sfântul

a. Sfinţenia : imperativ şi năzuinţă

Creştinismul propune credinciosului, atât implicit, cât şi explicit, „marea şi adevărata aventură... care este cerul, raiul" (V. Gheorghiu, 1999, p. 59). În pofida aparenţelor, aspiraţia nu este, prin conţinutul ei, nici orgolioasă şi nici trufaşă întrucât urmează îndemnul biblic cu valoare de imperativ: „Fiţi, dar, voi desăvârşiţi, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârşit este" (Matei, 5, 48).

Deplângând limitarea resemnată a omului de a visa la un „altundeva" – care nu este niciodată prea îndepărtat şi care ia înfăţişarea casei vecinului, a oraşului, a capitalei, a ţării străine sau a cosmosului (când se imaginează – în zilele noastre – proiecte de a ajunge pe Lună, pe Marte, pe Venus sau pe Mercur), Virgil Gheorghiu explică existenţa acestei stări prin pervertirea sau denaturarea firii omeneşti căzută în păcat: „*diavolul* e cel care ne împiedică să privim cerul şi ne face să ne ţinem ochii aţintiţi spre pământ şi spre lucruri meschine" (*ibidem*, p. 60). Starea de decadenţă a omului începând cu păcatul originar sau, altfel spus, „tulburarea introdusă de păcat în firea omenească din prezenţa răului înlăuntrul firii şi societăţii umane" induce, în mod obsesiv, ideea *necesităţii purificării*" (N. Mladin, p. 145).

Convingerea că omul a fost creat nu doar după chipul, ci şi după asemănarea lui Dumnezeu, a impus o *logică intrinsecă şi necesară dorinţei umane* (asumată în manieră diferită de către fiecare persoană) de a redobândi condiţia primară a sfinţeniei, respectiv, de a regăsi firea de dinainte de păcatul adamic: „încercând să ne facem sfinţi *încercăm să ne facem mai buni şi mai fericiţi, aşa cum am fost meniţi prin firea*

noastră" (*ibidem*, p. 57). Aşadar, privind aspiraţia desăvârşirii la modul generic, putem spune că omul are sedimentată prin natura lui înclinaţia sau tendinţa spre îndumnezeire.

Sensul transformării omului în Dumnezeu este explicat pe larg de Maxim Mărturisitorul. „Dacă Hristos ca om este pârga firii noastre ridicate la Dumnezeu şi Tatăl şi într-un fel aluatul întregii frământări şi, ca atare, este ridicat la Dumnezeu-Tatăl, cu întreaga umanitate a Sa, şi niciodată nu a ieşit şi nu va ieşi din stabilitatea în Tatăl, *să nu ne îndoim că vom fi şi noi, potrivit cu cererea lui către Tatăl, acolo unde este şi El însuşi,* pârga neamului nostru. Căci precum a coborât El pentru noi, în chip neschimbat, şi S-a făcut om ca noi, lipsit numai de păcat, şi a desfăcut în chip suprafiresc legile firii, aşa vom urca şi noi, ca urmare a acestui fapt, şi din cauza Lui, şi *ne vom face dumnezei ca El, prin taina harului, neschimbând nimic din fire.* Şi aşa se umplu iarăşi lumea de sus, mădularele trupului adunându-se, după vrednicie, lângă cap. Fiecare mădular primeşte, adică *prin apropierea în virtute*, locul cuvenit lui, datorită lucrării arhitecturale a Duhului, completând în chip armonios trupul Celui ce împlineşte toate în toate, trup ce umple toate şi se împlineşte în toate" (Maxim Mărturisitorul, 1983, p. 243).

Plecând de la ideea că *numai Fiul lui Dumnezeu Singurul este consubstanţial cu Tatăl,* Augustin evidenţiază realitatea stării de filiaţie pe care o dăruieşte omenirii Iisus Hristos şi, astfel, argumentează posibilitatea îndumnezeirii omului: „admiraţi, bucuraţi-vă, am devenit Hristos; dacă El este capul, noi suntem membrele, om întreg este El şi noi" (cf. I. Cârstoiu, 1996, p. 38).

Cu ajutorul predilect al consideraţiilor Sfântului Grigorie Teologul şi în consens cu ansamblul dogmelor creştinismului, Ioan Damaschin specifică ideea că omul e „îndumnezeit prin participarea la lumina divină, iar nu prin transformarea în esenţă divină" (I. Damaschin, 1938). Nichifor Craninic, în lucrarea *Curs de teologie mistică* (1993, p. 21), aduce un plus de claritate acestui mesaj avansând următoarea explicaţie: „...oamenii îndumnezeiţi nu înseamnă că sunt transformaţi în esenţă divină, *îndumnezeirea lor e numai participarea la lumina divină, sau, cum zice Sfântul Petru, participarea la natura divină*".

Întreaga teologie creştină se referă la idealul desăvârşirii – ca sfinţenie – în termenii *imperativităţii.* Fără a fi obiectul exclusiv al

aspirației spre desăvârșire a monahilor „lepădați de lume", sfințenia – ca posibilitate și ca realitate – este descrisă, prezentată sub semnul necesității *tuturor* „oamenilor care au grija de a se feri de păcatele grele și de a se menține în starea de har" (N. Mladin, p. 147). Dacă monahii au apărut târziu în istorie, la sfârșitul secolului al III-lea (cf. A. Plămădeală, 1995, pp. 13-14), atunci este clar că spiritualitatea creștină nu se limitează la monahi, iar îndemnurile biblice „au fost date tuturor creștinilor" (*ibidem*). Mai mult, în concordanță cu opinia lui N. Mladin, adevărata teologie este doar aceea care susține necondiționat că „obligația spre desăvârșire e general creștină" (*ibidem*).

Teologul A. Plămădeală avansează ideea *unității de ansamblu a idealului creștin*, chiar dacă între variantele cunoscute ale creștinismului există diferențe care induc accente sau nuanțări, inclusiv în privința idealului. De pildă, idealul ortodox al sfințeniei „este asemănarea cu Dumnezeu, participarea la dumnezeire", pe când idealul catolic – „pentru că refuză energiile necreate și participarea" – se prezintă ca „un ideal rămas la imanent, pe cale, le valori alternative" (A. Plămădeală, 1995, pp. 83-84).

Interiorizarea și conștientizarea de către fiecare credincios creștin a *datoriei de a aspira la desăvârșire sunt posibile prin raportarea constantă la Jertfa Mântuitorului*, deoarece firea lui Hristos nu are aceeași natură cu a unei persoane umane obișnuite, ci posedă esența „unui ipostas divin" și Mântuitorul „a luat umanitatea noastră pentru a-i antrena pe toți după Sine", autosacrificiul Său trebuie considerat „singura jertfă universală, singura jertfă cu adevărat pentru toți" (Calinic Botoșăneanul, 1999, p. 361). Aceasta posedă „puterea de a pătrunde până la ultima instanță a transcendenței și a sfințeniei. Dinamismul dăruirii și al sfințeniei desăvârșite se propagă și în cei ce se unesc cu El. [...]. Astfel, *unirea cu Hristos în jertfă* nu este unirea cu un Hristos pasiv, ci cu Hristosul ce este purtat de o mare iubire față de ceilalți" (*ibidem*).

Prin modelul desăvârșit pe care îl întruchipează și prin ajutorul fundamental acordat oamenilor ca „întreg sfânt, întreg binemirositor și sfințit" (*ibidem*, p. 360), Iisus Hristos este Calea, Adevărul, Viața. Prin Dumnezeu întrupat, adică prin „Fiul Omului", prin „Omul prin excelență" (M. Ralea, 1972, p. 417), *viața credinciosului dobândește sens*

hristocentric, „sens pe care întruparea lui Hristos l-a definit ca răscumpărare, înfiere, refacere a chipului şi realizare a asemănării până la îndumnezeire, *în* şi *prin Hristos*" (A. Plămădeală, 1995, p. 79). Teologul Antonie Plămădeală sesizează acceptarea unanimă a afirmaţiei Sfântului Atanasie: „Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să se facă Dumnezeu" (Sf. Atanasie cel Mare, *Discurs împotriva arienilor*, c. 54, P.G. col. 192, apud A. Plămădeală, 1995, p. 79). De aceea, la timpul său, Sfântul Vasile cel Mare (1989, pp. 58-59) recomanda credincioşilor să creadă în prioritatea exemplului Fiului lui Dumnezeu: „să ai înaintea ochilor pe Hristos, Care S-a făcut toate pentru tine, cunoscând că şi tu eşti dator să te faci toate pentru Hristos, şi vei învinge pe toate; pentru că urmezi Împăratului cel biruitor, Care vrea să te faci părtaş al victoriei Lui. Căci chiar murind, fiind mic, vei învinge desăvârşit, păzind până la sfârşit adevărul intact şi având neclintit curajul pentru adevăr".

Din perspectiva puterilor limitate de care dispune, omul se află în imposibilitatea de a fi realmente şi necondiţionat identic cu Desăvârşirea Divină. Nefiindu-i proprie puritatea în toate privinţele, „căci nimenea nu e curat de întinăciune" (Iov, 14, 4), fiinţei umane creştine îi rămâne reală şi la îndemână – *aspiraţia, năzuinţa de desăvârşire întru Hirstos*[1]. Idealul sfinţeniei va ajunge astfel să fie asumat de om ca imperativ, ca datorie de a fi sfânt, dar, în acelaşi timp, ca *drum neîntrerupt spre desăvârşire, ca epectază.*

Ultimul aspect este surprins de către Sfântul Grigorie de Nyssa, autor al lucrării *Fii desăvârşit*; teologul descrie inspirat infinita devenire umană până la supranivelul sfinţeniei: „...marginea a ceea ce i-a aflat, devine celor ce urcă început spre aflarea celor mai înalte. Şi nici cel ce urcă nu se opreşte vreodată, primind începutul din început... Căci niciodată pofta celui ce urcă nu se opreşte la cele cunoscute, căci sufletul, printr-o altă poftă mai mare spre alta superioară, într-o urcare necontenită, înaintează pururi... spre Cel nehotărnicit"; „din muritor, el

[1] „Setea după desăvârşire" trebuie considerată „primul pas spre desăvârşire" (N. Mladin, p. 149) şi poate fi asimilată, într-un anume sens, Extazului lui Plotin sau Erosului lui Platon. Ed. Spranger îl caracteriza pe Comenius, cu ocazia omagierii a 250 de ani de la moarte, spunând că ilustrul umanist din Moravia a fost *omul năzuinţelor*. Comenius însuşi mulţumea Domnului pentru că l-a făcut „pentru toată viaţa, un om al năzuinţei" (cf. V. Nicolescu, E. Noveanu, 1996, pp. 3-4).

devine nemuritor..., din trecător devine veşnic; într-un cuvânt, din om el devine Dumnezeu!" (Grigorie de Nyssa, cf. I. Cârstoiu, 1996, p. 39).

Fericind pe „cel ce nădăjduieşte", Sfântul Ioan Scărarul îl consideră, totuşi, „de trei ori fericit" pe credinciosul care, „voind, a ajuns înger". Sfântul Grigore Palama apreciază starea desăvârşirii îngereşti drept *certitudine* a vieţii veşnice şi afirmă: „precum acum numai prin deducţie raţională ne dăm seama că avem un suflet înţelegător, tot aşa în viaţa fericită din veacul viitor, trupul se va ascunde cumva la fiii învierii, aceştia ajungând la starea îngerilor, cum zice Evanghelia lui Hristos (Mt. 22, 30)" (cf. D. Stăniloae, 1991, p. 339).

Prin unicitatea şi inefabilul substanţei propuse, imperativul îndumnezeirii revendică o *instrumentalitate specială* în care teologii, după cum se observă, integrează şi puterea instituitoare a modelului divin. De asemenea, realismul bunului creştin cu privire la dificultatea construirii desăvârşirii constituie o componentă necesară a conduitei personale şi o garanţie a evitării atitudinilor fanatice. Dacă fanaticii – cum crede C. Bădiliţă (1999, p. 8) – sunt „precum atleţii amatori, eroi ai unei singure curse de o sută de metri", atunci doar ei pot considera îndumnezeirea omului „nu ca un deziderat dificil, uneori imposibil de realizat de către toţi oamenii pe lumea aceasta, ci ca un fapt banal deja împlinit odată cu imersiunea în apa botezului" (*ibidem*).

Aspirând infinit la sfinţenie ca promisiune şi ca certitudine, deci căutând fără încetare desăvârşirea întruchipată de Tatăl Ceresc în concreteţea desăvârşirii prezentă în modelul hristic, *oricare om este un sfânt potenţial*. Transformarea potenţialităţii în realitate, adică trecerea omului în starea de sfânt, echivalează cu recunoaşterea schimbării radicale, dar nu totale – a staturii umane. De altfel, după cum susţine V. Gheorghiu (1999, p. 23), „sfântul e un om pământesc, care a dobândit cerul, având în acelaşi timp un trup de carne şi oase. Sfântul e un om care trăieşte în acelaşi timp pe pământ şi în cer. E în acelaşi timp cetăţean al două împărăţii, cea de sus şi cea de jos. E un om ca noi toţi, dar care şi-a îndumnezeit trupul şi viaţa. Şi încă fiind în viaţă, are drept de şedere printre îngeri. Majoritatea sfinţilor se află definitiv în cer de veacuri".

Experienţa vieţii creştine conţine numeroase dovezi că *posibilitatea inefabilă a îndumnezeirii s-a metamorfozat în realitatea unică a sfinţeniei*. Calendarele creştine sunt confirmări convingătoare ale *împli-*

nirii idealului creştin. „Lucruri omeneşti" (*ibidem*, p. 75), calendarele consemnează, de fapt, pe sfinţii făcători de minuni, *ştiuţi şi recunoscuţi de către oameni.* Respectând principiul egalităţii tuturor sfinţilor întrucât „lumina divină este aceeaşi pretutindeni şi în toţi sfinţii" (*ibidem*, p. 73), calendarul ortodox cuprinde sărbătoarea *Duminicii Tuturor Sfinţilor, pentru a-i evoca şi cinsti într-o zi specială şi pe cei „neştiuţi de oameni, cunoscuţi doar de Dumnezeu"* (*ibidem*, p. 75).

O asemenea sărbătoare este o consemnare evlavioasă nu numai a sfinţeniei realizate, ci şi a celei potenţiale. Altfel spus, ne confruntăm în fiecare an în ziua corespunzătoare cu un eveniment care îl stimulează pe om să râvnească la îndumnezeire pentru că actele lui (derulate în acest scop) vor putea fi recunoscute atât de divinitate, cât şi de semenii pământeni. În acelaşi timp, confirmarea divină vizează şi afectează nu doar pe cel care a atins stadiul sfinţeniei, ci şi pe cei sau cele care au alcătuit lumea lui. De aceea, sfinţii sunt definiţi şi acceptaţi ca protectori, ca învăţători ai comunităţilor şi, desigur, ca intermediarii cei mai potriviţi ai relaţiei omului cu Dumnezeu.

b. Clement Alexandrinul despre idealul creştin

Atunci când se încearcă identificarea problematicii idealului în cadrul textelor patristice, dificultăţile întâlnite în conţinutul concepţiilor autorilor laici se diminuează considerabil sau chiar dispar în totalitate. Lucrările părinţilor şi scriitorilor bisericeşti *afirmă fără echivoc ideea prezenţei şi funcţionării idealului creştin.* El este înţeles ca „ţintă" a vieţii, ca *desăvârşire a credinciosului unit cu Fiul lui Dumnezeu şi ca efect de „întipărire" în om a „chipului umanităţii lui Hristos" „plină de Dumnezeu"* (D. Stăniloae, 1992, p. 5). Împlinirea în Hristos, ca desăvârşire, este sinonimă cu ridica-rea în sfinţenie, cu „starea de curăţire, de puritate sufletească, opusă stării de păcat şi de întinare" (I. M. Stoian, 1994, p. 250). Asemenea transformări formează conţinutul idealului creştin care, deşi pentru oameni, poate fi lesne etichetat ca supraomenesc. Tocmai din această calitate derivă *natura superioară* a idealului analizat; *sfinţenia marchează, în fond, o ieşire din lume, deşi este o împlinire umană cu ajutor şi har divin.* În ultimă instanţă, asumarea însăşi a idealului sfinţeniei reprezintă materializarea unei

perfecțiuni (petrecute deja) a vieții sau „parfumul trăirii ideale după legea lui Dumnezeu" (I. C. Coman, 1995, p. 65).

Unicitatea și complexitatea deschiderii supra-umane a idealului creștin a generat și întreține încă o neîncetatată căutare a modului oportun de a-l face explicit; cu fiecare lucrare, cu fiecare tentativă (eșuată sau împlinită) de decriptare a sensului idealului creștin, misiunea s-a reluat și, cu siguranță, se va relua. De pildă, rezultatele acumulate și eforturile explicative din primele secole creștine s-au adâncit continuu deoarece ele s-au orientat după noi exigențe epistemologice și, mai ales, *pentru că s-au modelat, s-au adecvat la specificul problemelor noi trăite de creștinii de pretutindeni.* Patrologia clasică s-a îmbogățit astfel cu patrologia contemporană, iar dialogul lor productiv este o dovadă de fericită complementaritate. În același timp, putem spune că avem de a face cu un dialog a-istoric, întrucât „dacă ar fi să primim în veacul acesta vizita unui Vasile cel Mare, Ioan Hrisostom, Maxim Mărturisitorul, Meister Eckhart, Grigorie Palama etc., (ei) n-ar putea fi găzduiți *decât de Părintele* [n. ns. Părintele Stăniloae] într-un spațiu spiritual mai mult decât comod" (I. Buga, 1994, p. 122). Cu alte cuvinte, teologii actuali sunt în multe privințe asemănători celor din primele secole creștine (și invers). Problema idealului creștin se detașează prin importanța acordată în patrologia clasică în raport cu alte tipuri de probleme, iar ea își păstrează statutul privilegiat și în cadrul patrologiei contemporane. Pentru a exemplifica problematica desăvârșirii creștine, în cele ce urmează ne oprim cu mai multă insistență asupra concepției lui Clement Alexandrinul; pe aceasta o dorim completată și nuanțată prin câteva referiri la Sfântul Vasile cel Mare (deși, la fel de bine ne-am fi putut orienta asupra altor teologi clasici sau contemporani).

În lucrarea *Care bogat se va mântui?*, Clement Alexandrinul (1982, p. 40) arată că „nimic nu este mai desăvârșit decât desăvârșirea" întruchipată de Dumnezeu Însuși. Observația evidențiază natura specială a conținutului idealului și *sensul angajării* creștinului în virtutea acceptării acestui ideal. Fiind o finalitate care depășește capacitatea umană obișnuită, *dobândirea desăvârșirii umane solicită prezența lui Dumnezeu în om și ajutorul Acestuia pentru om.* Totuși, divinitatea sălășluiește în ființa umană numai o dată cu respectarea condiției esențiale ca omul să invoce în mod liber ajutorul Său: „Dumnezeu nu

sileşte – că silnicia este duşman lui Dumnezeu –, ci dă celor ce caută, dă celor ce cer şi deschide celor ce bat. Dacă vrei, dacă cu adevărat vrei şi nu te înşeli pe tine însuţi, dobândeşti ce-ţi lipseşte" (*ibidem*).

Aspiraţia omului la sfinţenie este departe de a semnifica o tentativă orgolioasă, după cum susţine E. Cioran[1], de depăşire a condiţiei lui de muritor. Ea exprimă, de fapt, dorinţa conştientizată de întoarcere a fiinţei umane la starea existenţială a asemănării cu divinitatea, calitate conferită de Dumnezeu Însuşi.

În viziunea lui Clement Alexandrinul, „asemănarea" se referă la ceea ce este dumnezeiesc în om, la desăvârşire, şi are ca obiect privilegiat sau prioritar sufletul: „Fiul lui Dumnezeu arată şi învaţă ceva deosebit şi nu porunceşte ceva material, aşa cum au făcut alţii, ci altceva, mai mare, mai dumnezeiesc şi mai desăvârşit, anume de a curăţa însuşi sufletul şi simţirea de patimile care se află în ele şi de a tăia şi smulge din rădăcină toate gândurile străine dreptei judecăţi" (*ibidem*, p. 42). Desigur, viziunea teologul nu comite infidelitatea abandonării acelei reprezentări asupra fiinţei umane (asimilată de creştinism, dar de proveniență precreştină) concepută ca unitate trupesc-sufletească.

---

[1] Emil Cioran (1988, pp. 48-53) evocă *fascinaţia* şi, în acelaşi timp, *repulsia* pe care sfântul le poate provoca în conştiinţa omului sau filosofului contemporan. Pe ansamblu, în concepţia lui Cioran constatăm orientarea analizei mai ales asupra celei de a doua dintre atitudinile menţionate. Refuzul procreării, gândul aberant al iubirii (simplu pretext al întoarcerii dorite la condiţia umană), epuizarea generată de considerarea persoanei ca „proprie concluzie" (*ibidem*, p. 48), ca şi alte argumente, îl fac pe sfânt un „exemplar". faţă de care „ne aflăm întotdeauna la jumătate de drum şi într-o poziţie falsă: poziţia lui, măcar, este limpede: exclus orice joc, exclus orice determinism. Ajuns pe crestele aurite ale îngreţoşărilor sale, la antipodul Creaţiei, el a făcut din neantul său o aureolă. Niciodată natura n-a cunoscut asemenea calamitate din punctul de vedere al perpetuării, el marchează un sfârşit absolut, un deznodământ radical".
Sfântul întristează mai curând decât mobilizează energiile umane ca urmare a orgoliului său de a aspira la izolarea din lumea vieţuitoarelor şi de „a refuza ideea de ascendenţă sau de posteritate" (*ibidem*, p. 49). *Aspiraţia la desăvârşire a sfântului constituie un atentat la absolut care devine astfel „schimonosit"*. Întrucât năzuinţa desăvârşirii se întemeiază într-o *trufie* care „depăşeşte orice dimensiune pământească" (*ibidem*), ea generează efectul unei „efervescenţe demoniace". „Punctul esenţial, demarajul sfinţeniei capătă aspectul unei provocări aruncate speciei umane; apoi, sfântul urcă scara desăvârşirii, începe *să vorbească* despre iubire, despre Dumnezeu, se întoarce către cei umili, intrigă mulţimile – şi *ne agasează*. Mănuşa linsă a fost aruncată..." (*ibidem*).

Deşi perfecţiunea vizează imaterialul, treptele desăvârşirii se parcurg şi la nivelul materiei, al trupescului, al corporalului, iar pentru unii credincioşi chiar începând de la el. Alături de componenta sufletească, spirituală – definitorie pentru natura umană – latura concret-sensibilă nu poate fi neglijată din perspectiva contribuţiei specifice la realizarea desăvârşirii. Opţiunea pentru una sau cealaltă dintre aceste variante ori pentru amândouă – în cadrul unui mod existenţial unic, complex şi inefabil – derivă din libertatea personală pe care, de fapt, o şi exprimă.

Pornind de la distincţia operată de Clement Alexandrinul între *credinciosul simplu şi cel gnostic* (diferenţiere pe care teologia patristică ulterioară o va utiliza şi aprofunda[1], putem evidenţia mai nuanţat posibilităţile instrumentale de acces la desăvârşire pentru fiecare categorie.

Astfel, simplul credincios se supune nemijlocit tuturor canoanelor bisericii pentru că *este convins de ceea ce crede*. Ca atare, el se raportează necondiţionat la doctrina creştină, implicit, la ideea că mântuirea sa provine din credinţă. Acceptate şi respectate, rânduielile, prescripţiile sau regulile formulate în cadrul instituţional eclesial constituie şi ele o posibilitate mijlocitoare pentru aproprierea desăvârşirii. Vizând aceeaşi finalitate a sfinţeniei, gnosticul, la rândul său, utilizează în existenţa proprie în mod specific şi predilect *capacitatea raţională* de care dispune şi *cunoaşterea, gnoza* la care accede prin intermediul celei dintâi. Prin ambele componente menţionate el se deosebeşte de simplul credincios ca grad, ca nivel, dar nu ca esenţă sau ca natură. De asemenea, acelaşi gnostic se distinge de gnosticul întruchipat de ereticii barbari sau de înţelepţii greci. În *Stromate*, Clement Alexandrinul precizează faptul că „gnoza celor care se socotesc înţelepţi… îngâmfă […]. *Gnoza noastră, însă, este plină de credinţă, pentru că este o dovedire a învăţăturilor transmise potrivit adevăratei filosofii. Am putea spune că gnoza noastră este raţiunea care din adevărurile mărturisite aduce credinţă în adevărurile îndoielnice*" (Clement Alexandrinul, 1984, p. 89).

---

[1] Gnoza este legitimată teoretic atât de către teologii primelor secole creştine, cât şi de gânditorii timpurilor moderne: Clement Alexandrinul, Evagrie Ponticul, Dionisie Areopagitul, Vl. Lossky, P. Evdochimov ş.a. Câteva contribuţii recente pot sprijini accesul la problema menţionată şi aprofundarea ei: P. Bejan, 1999; C. Bădiliţă, 1999, Anton I. Adămuţ, 1997, A. Plămădeală, 1995 ş.a.

Reflecțiile anterioare permit identificarea străduinței valoroase a lui Clement – cel puțin prin noutatea propusă la momentul respectiv – de a demonstra creștinilor că *„a-ți gândi credința, a ți-o întemeia și dialectic, nu numai prin trăire, nu este nici primejdios și nici inutil"* (D. Fecioru, 1982, p. 5). Prin susținerea efortului de comprehensiune a învățăturii divine, gnosticul devine „omul care imită pe Dumnezeu". Din acest motiv, el trebuie considerat „singurul cu adevărat cinstitor de Dumnezeu" (*Stromate*), drept credincios care nu încalcă prin atitudinea sa Cuvântul lui Dumnezeu, ci îl respectă, îi asigură conformitatea cu îndemnul biblic: *„Luați învățătură și nu argint; și știință mai vârtos decât aurul încercați; mai bună este înțelepciunea decât pietrele prețioase și tot ce este de preț nu-i vrednic de ea"* (*Prov.*, 8).

Pentru fiecare dintre cele două categorii de credincioși, teologul alexandrin descrie sensul pe care trebuie să se înscrie aspirația pentru dobândirea sfințeniei și, totodată, enunță căutările pământești corespunzătoare. Astfel, dacă optează pentru desăvârșire, în trăirea credinței *omul simplu* are la dispoziție calea indicată de modelul creștin de a fi sau de a vieții; faptele de viață ajung la o mare regularitate pe care simbolistica textului scripturistic o conține mai mult sau mai puțin explicit. În *Pedagogul* (cărțile a II-a și a III-a), Clement conturează un ansamblu de atitudini dezirabile pe care bunul creștin trebuie să le urmeze în mod cotidian. Independent de o anumită convențională subiectivă, ele conțin un mesaj adânc pentru că sunt înseși învățăturile lui Dumnezeu. Faptele recomandate de teolog constituie *substanța vieții creștine* din motivul evident că se referă la aspecte lumești, trăite curent. În lucrarea amintită, îndemnurile formulate, de o bogăție copleșitoare, precum și motivarea lor, afirmă atât perspectiva morală, cât și pe cea pedagogică implicate în realizarea desăvârșirii.

Elementele unei *pedagogii creștine* sunt astfel lesne de identificat în lucrările gânditorului alexandrin; ele pot fi apreciate, cu îndreptățire, începutul valoros al paradigmei educației creștine (C. Cucoș, 1996). Vizând atât pe omul simplu, cât și pe gnostic, Clement enunță caracteristicile atitudinii creștinului față de învățare ca atare și față de învățarea Cuvântului, în mod predilect. El acceptă ideea că *a ști și a propovădui învățătura lui Dumnezeu constituie premisele accesului la idealul creștin*; în acest sens, Pedagogul dobândește o Misiune, o sarcină de importanță excepțională. El „se ocupă cu lucrurile practice; mai înainte îi îndemna pe oameni să ducă o viață morală, dar acum *îi cheamă*

să săvârşească faptele ce trebuie făcute" (Clement Alexandrinul, 1982, p. 167). Actele formatoare ale Pedagogului sunt unic direcţionate spre desăvârşirea omului, spre îndumnezeirea lui; „după cum cei bolnavi cu trupul au nevoie de doctor, tot aşa şi cei bolnavi cu sufletul au nevoie de Pedagog; întâi ca să ne vindece patimile noastre, apoi să ne conducă la ÎNVĂŢĂTOR" (*ibidem*). Aşadar, Pedagogul trebuie considerat un personaj central al educaţiei creştine şi „bun toiag de călătorie" (*ibidem*, p. 328) pentru accesul la cunoaştere şi, deopotrivă, pentru facerea de bine.

În serviciul omului şi pentru a demonstra că acesta poate avea acces la desăvârşire, cu condiţia ca să-şi facă un ideal din ea, îşi plasează opera teoretică şi practică un continuator al concepţiei lui Clement Alexandrinul, Sfântul Vasile cel Mare[1]. Procedeele metodice adoptate de teolog în vederea aprofundării învăţăturii lui Dumnezeu îi sunt impuse de faptul că mesajul formulat trebuie să se adreseze nu doar virtuosului – pentru a se adânci în virtute, dar şi păcătosului – deoarece *tocmai el trebuie convins să consimtă la drumul desăvârşirii*. Prin lucrările scrise, Sfântul Vasile cel Mare nu a vizat îndrumarea credinciosului pentru ca el să ajungă la omenească satisfacţie a lucrului împlinit. Valoarea în slujba căreia s-a pus a fost desăvârşirea însăşi a oamenilor, dar întotdeauna în numele lui Dumnezeu şi pentru Acesta.

Clement Alexandrinul, Sfântul Vasile cel Mare, Augustin, Toma d'Aquino, Marcu Ascetul, Maxim Mărturisitorul ş.a. acceptă raportarea fără încetare la modelul HRISTOS – „fiinţă a virtuţilor" – pe care îl recomandă tuturor credincioşilor. „Nu trebuie să numim pe cineva învăţător pe pământ – accentuează ideea evanghelistului Matei, Augustin – pentru că este un singur învăţător, al tuturor, în ceruri

---

[1] Sfântul Vasile cel Mare este autorul unei opere teologice de excepţie valorificată de întreg monahismul răsăritean, deci şi de Biserica Ortodoxă Română. În lucrarea *Regulile morale* (Sfântul Vasile cel Mare, 1989), el sintetizează aspectele vieţii creştine care reprezintă obiect al sancţiunii în conformitate cu conţinutul Noului Testament. Din cuprinsul celor 80 de reguli morale „se desprinde atât metoda pedagogică pe care a dovedit-o Sfântul Vasile cel Mare, [...] cât şi perfecta cunoaştere a Sfintei Scripturi" (Iorgu D. Ioan, 1989, p. 29). Prin *Regulile Mari* (în număr de 55) şi prin *Regulile Mici* (348 – la număr), teologul realizează o hermeneutică a textului biblic cu intenţia clarificării direcţiilor esenţiale de desfăşurare a vieţii creştine autentice. Pe ansamblu, efortul său este orientat în sensul accesibilizării Cuvântului şi a învăţăturii lui Dumnezeu atât pentru monahi, cât şi pentru cei din afara aşezămintelor monahale.

(Matei, XXIII) ... iar a-l iubi şi a-l cunoaşte pe acesta înseamnă a atinge viaţa cea fericită" (Augustin, 1994 a, pp. 126-127).

Clement Alexandrinul, dar şi Sfântul Vasile cel Mare oferă între primii o imagine a idealului desăvârşirii creştine, a purităţii ca „dispoziţie sufletească, prin care facem ca viaţa noastră să fie curată şi neamestecată cu ce este ruşinos" (Clement Alexandrinul, 1982, p. 337). Marea popularitate a scrierilor lui are la bază, pe de o parte, accesibilitatea evidentă a textelor, fără a cuprinde însă schematisme şi simplificări, iar, pe de altă parte, faptul că ele conţin explicitări credibile, convingă-toare, fundamentate scripturistic ale modului în care se poate „concretiza" sau „materializa" idealul creştin în viaţa curentă a oamenilor. Pedagog şi teolog rafinat, Clement Alexandrinul ne-a lăsat, în esenţă, un îndreptar asupra modului de îmbogăţire a sufletului „cu podoaba frumuseţii morale" (*ibidem*, p. 308), asupra căii moral-pedagogice a desăvârşirii creştine.

III.3.4. Consideraţii finale despre erou, înţelept şi sfânt

Delimitarea contururilor desăvârşirii umane prin subcapitolele anterioare dedicate „eroului", „înţeleptului" şi „sfântului", chiar dacă nu identifică cu precizie idealul, cel puţin indică unele aspecte ale problematicii acestuia. Suntem conştienţi de faptul că, oricât de generoasă s-ar dovedi sugestia ideatică a analizei perfecţiunii, ea trebuie însoţită de îndreptăţite rezerve, de prudenţă. Din punctul nostru de vedere, o astfel de atitudine este revendicată imperativ de conştientizarea câtorva contexte problematice sau de înţelegerea împrejurărilor pline de ambiguitate în cadrul cărora se plasează referirile la tema care ne interesează.

În primul rând, privitor la vechii greci (pe care i-am evocat cu destul de mare insistenţă până în momentul actual al lucrării noastre), conchidem că ei tratează problematica vizată de pe poziţiile unei convingeri; este vorba despre certitudinea potrivit căreia *perfecţiunea, întotdeauna, este posibilă*[1]. Nu negăm *importanţa convingerii* în realizarea cunoaşterii, în general, dar rămâne în continuare discutabilă

[1] De altfel, convingerea menţionată explică – în opinia unor analişti (cf. Marinescu-Himu, 1981, p. V) – faptul că lumea elenă „a obsedat şi continuă să obsedeze conştiinţa europeană". Această lume a constituit obiect de elogiere atât pentru cei vechi (Pindar, Sofocle ş.a.), cât şi pentru moderni (E. Renan, Chateaubriand, P. Valéry, Malraux, A. Chénier, H. Taine ş.a.).

chestiunea *productivității ei epistemice*. Pentru un plus de claritate în problemă, precizăm că *este posibil ca îndoiala să fie o variantă atitudinal–metodologică mai adecvată decât convingerea și, eventual, mai productivă*.

În al doilea rând, utilizarea inevitabilă, necesară, în conținutul analizei a termenilor de „erou", „înțelept" și „sfânt" cu scopul evidențierii alternanței *reprezentărilor despre perfecțiune* în epoci istorice diferite și la autori diferiți[1] ne expune riscului de a sugera continuități și succesiuni inexistente în realitate. Sesizând posibilitatea producerii acestui tip special de situații, André Vauchez (1999, 187) realizează o captivantă pledoarie pentru caracterul esențial, indispensabil al serviciilor științifice produse de către istorici. Analistul consideră că istoricul este specialistul care trebuie să-și exercite *funcția vigilenței cercetătoare* tocmai pentru „demascarea falselor continuități postulate – cel puțin implicit – de limbaj". Cu aceleași cuvinte, limbajul desemnează realități diferite și astfel „ne pune în situația riscantă de a pierde sensul schimbării" (*ibidem*). Exigența menționată se dovedește prioritară pentru domeniul religiei și, în mod particular, pentru cazul sfinților. Lucrările care înfățișează viețile sfinților și culegerile de miracole „tind să-i adapteze pe slujitorii lui Dumnezeu la modele corespunzătoare, fiecare în parte, unei categorii recunoscute a desăvârșirii creștine – martiri, fecioare, mărturisitori etc. – și, dincolo de aceasta, figurii lui Hristos" (*ibidem*)[2].

În al treilea rând, considerăm că prin aserțiunile despre ipostazele ideale ale omului, în manieră (relativ) analitică am schițat

---

[1] C. Rădulescu-Motru (f.a., p. 14) sesiza evoluția istorică a reprezentărilor umane asupra valorilor fundamentale plecând de la constatarea producerii unei „mari schimbări" între „lumea de altădată și lumea de acum". Dacă „eroul timpurilor moderne are un suflet nou față de eroul timpurilor vechi", trebuie să conchidem – sintetiza el – că, cu un termen singular, numim imagini plurale/distincte.

[2] André Vauchez nu omite formularea mențiunii că – pentru sfânt – a căuta asemănarea cu Hristos constituie un fapt implacabil și definitoriu. „Orice sfânt și orice sfântă demnă de acest nume au încercat, într-adevăr, încă din timpul vieții, dacă să nu se identifice cu persoana Fiului lui Dumnezeu, măcar să se apropie cât mai mult de norma absolută. Prin urmare, din acest punct de vedere, nu e de mirare că seamănă unii cu alții și că minunile ce li se atribuie le evocă pe cele descrise de textele evanghelice" (A. Vauchez, 1999, p. 287).

structurile şi direcţiile funcţionale ale unor „paradigme unilaterale" ale eroului, înţeleptului şi sfântului. *Realitatea* umană, departe de a fi exclusivistă, presupune o complementaritate complexă a trăsăturilor consubstanţiale. De aceea, gânditorii analizează, spre exemplu, eroismul înţelepţilor sau pe acela al sfinţilor, înţelepciunea eroilor şi a sfinţilor sau sfinţenia eroilor şi sfinţenia înţelepţilor[1]. Ca atare, în delimitarea punctelor de vedere despre erou, înţelept şi sfânt ne-am raportat la ideea de mai sus ca la o premisă implicită, fără a-i da contururi distincte. În absenţa accentuării complementarităţii însuşirilor vizate se poate crea impresia reflectării trunchiate, deci sărăcita bogatei existenţe umane. De fapt, orice încercare tipologică asupra socio-umanului este reducţionistă într-o direcţie sau alta pentru că introduce separaţii, graniţe confirmate în raport cu unele criterii, dar infirmate de altele. În consecinţă, am recurs la

---

[1] Ipostazele menţionate sunt evocate de către numeroşi gânditori:

• J.L. Goff (1999, p. 15) consideră că „cel mai apt de a deveni sfânt" este, desigur, călugărul, personaj care, în evul mediu, îmbină vigoarea intelectuală şi exuberanţa emotivă cu acea „înţelepciune în scriere capabilă să exprime şi să concretizeze senzaţiile, variaţiile, preocupările cele mai subtile şi mai secrete". Călugărul care se consacră căutării lui Dumnezeu are o viaţă desfăşurată în temeiul unei „rânduieli" care „întrupează idealurile de ascultare şi disciplină" (*ibidem*, p. 14).

• A. Vauchez (1999, p. 287) observă faptul că tendinţa unei anumite istoriografii şi a hagiografiei de a-i prezenta pe sfinţi/sfinte „mai ales ca figuri repetitive, în viaţa cărora singurul element susceptibil de variaţie era cadrul spaţio-temporal în care se înscriau", poate semnifica intenţia expresă de „punere în valoare a desăvârşirii eroului sau eroinei".

• P. Bejan (1999, p. 76), analizând filosofia patristică şi scolastică, identifică un anumit tip de înţelepciune cu valenţe moralizatoare şi mântuitoare. „Înţeleptul" predică virtutea, lipsit de orice fel de orgoliu „esoteric". Aidoma profeţilor, el se adresează mulţimii dorind să-şi „înţelepţească" semenii cu uneltele filosofiei. Socrate ar fi „coborât filosofia din cer pe pământ", după spusele lui Cicero, punând-o în slujba omului şi a idealurilor sale. „Înţeleptul este un mijlocitor în ordinea raţiunii şi a moralei". Iustin Filosoful îl va asemăna de astă dată pe Socrate cu Christos. Proiectul unei mântuiri prin filosofie nu este altceva decât un îndemn spre a conferi „însemnelor" raţiunii demnitate sporită.

• B. Gracián transmite, în lucrarea consacrată eroului, mesajul că acesta, ca *şi divinitatea*, „trebuie măcar să pară infinit" (cf. S. Mărculescu, 1994, p. 9).

• T. Cătineanu (1987) apreciază existenţa idealului eroic drept element de sine stătător într-o tipologie generală a idealului, dar constată şi că, *privitor la oricare ideal, se poate vorbi de o dimensiune eroică*. Atributul „eroic" ataşat idealului se motivează prin faptul că împlinirea ca atare a idealului reclamă eforturi deosebite, adeseori sacrificii, fiind *o atitudine împotriva a ceea ce este*.

distingerea celor trei tipuri – erou, înțelept, sfânt – din motive metodologice, deși am recunoscut/recunoaștem producerea transfigurării și intersectării conținuturilor lor.

În al patrulea rând, o anumită incompletitudine sau insuficiență a mesajului formulat poate fi generată de neluarea în considerare, decât la nivel de supoziție, *a calității de „semn"* pe care îl dețin – în egală măsură – eroul, înțeleptul și sfântul în cadrul comunităților vechi, în special. Prin urmare, rămâne pentru o (eventuală) analiză viitoare sarcina de a descifra repercusiunile antrenate de acceptarea valorii lor de semn.

Totuși „vigilențele cercetătoare" pe care ne-am străduit să le conștientizăm și să le formulăm afectează prea puțin, din punctul nostru de vedere, concluziile pe care le induc analizele eroului, înțeleptului și sfântului din paginile de mai sus.

III.4. Alte înfățișări ale desăvârșirii

Adjectivul perfecțiunii însoțește descrierea obiectelor, a fenomenelor, a proceselor, a comunităților, a individului însuși, iar, pentru acesta din urmă, a unor situații și momente de viață dintre cele mai diverse. Multe dintre ipostazele gratulate cu atributul perfecțiunii aparțin, de fapt, sferei banalului sau neesențialului, chiar dacă sunt părți componente intrinseci existenței umane. *Perfecțiunile „lucrurilor mici" optimizează formarea reprezentării asupra idealului.* Obsesia atingerii perfecțiunii poate fi identificată pe un registru foarte larg, începând de la încercările de definire a acesteia și ajungând până la variantele de stabilire a conținuturilor ei. Folosirea ca atare a cuvântului „perfect" în etichetarea secvențelor existențiale obișnuite sau a condițiilor, contextelor, premiselor lor și a efectelor, consecințelor aferente afirmă, în ultimă instanță, *aspirația, posibilitatea și necesitatea căutării înfățișării lor desăvârșite.*

Grecii, în antichitate, desemnau perfecțiunea în moduri foarte variate, inclusiv în privința formei conceptuale. *Arithmós eidētikós*, numărul ideal, este expresia pentru *eide* adecvată numerelor, „întocmai cum există *eide* ale tuturor lucrurilor" (cf. F. Peters, 1993, pp. 48-49 și pp. 74-81). *Entelecheia*, termen propus, probabil, de Aristotel ca sinonim

pentru *energeia*, numeşte starea de împlinire sau de desăvârşire (ca actualitate), fiind utilizat în locul lui *eidos* în lucrarea *Despre suflet* (II, 412 a) pentru a-i defini acestuia conţinutul (*ibidem*, p. 90).

Pentru Spinoza, ideile, dacă „exprimă mai mult din perfecţiunea unui obiect, pot fi «mai perfecte»" (Spinoza, 1979, p. 5). Asimilarea tipului anterior de idei conduce la *îndreptarea intelectului în scopul dobândirii înţelegerii lucrurilor, implicit al evitării erorilor, şi, astfel, generează obţinerea supremei perfecţiuni omeneşti* (*ibidem*, p. 3).

Cicero prezintă portretul oratorului care întruchipează tipul ideal de elocvenţă. Serafim evocă învăţătura perfectă şi dragostea desăvârşită. Nietzsche, în confruntare cu Wagner, elogiază muzica perfectă, Moreau explică ideea revoluţiei ideale, a ultimei desăvârşiri, dar şi a desăvârşirii întru erezie, iar J. Burckhardt (1969, pp. 133-174) descrie „omul de lume desăvârşit", educaţia perfectă şi metamorfoza desăvârşirii personalităţii. Ideea lui E. Cioran privind „vocaţia eşecului" îi sugerează lui Şt. Afloroaei (1993, p. 7) sensul eşecului desăvârşit plasat în lumea spiritului şi a timpului destinal.

Într-o „civilizaţie" a Erosului – cum este cea din societăţile occidentale – şi a neoindividualismului (evocată de Lipovetsky, 1996, p. 72), se ajunge la *desăvârşirea tuturor voluptăţilor* şi, în consecinţă, la răsturnări de esenţă în ierarhia valorilor: „psihologismul trece înaintea moralismului, protecţia înaintea idealului". A. Pleşu (1992, p. 115) distinge între peisajul „ideal" şi cel „idealizat". În cel dintâi, ideală este *natura;* în cel de-al doilea, ideală trebuie considerată *reprezentarea* care are ca obiect natura. Fiind mai curând evocare sau „amintire despre natură" decât „percepţie" a ei, peisajul ideal întruchipează, în opinia filosofului, asociaţii caracteristice: „el este din familia pastoralei, e idilic, alinător solemn, clasicizant, sărbătoresc, artificial literar etc." În acest caz, artistul practician al peisajului ideal acceptă natura ca pe „locul cel mai prielnic în care te poţi gândi la altceva", ca pe *gazda unui ideal* care nu ţine de ordinea ei: un ideal moral de cele mai multe ori, dar idealul moral e un ideal derivat, necesar tocmai după ce ordinea paradisiacă a naturii nu mai e „ideală", ci „dezechilibrată" (*ibidem*, p. 116).

Egală demnitate existențială întru desăvârșire se atribuie primirii oaspeților[1], alimentelor, educației, produsului artistic, culturii ca întreg sau științelor exacte ca parte a creației umane, femeii, bărbatului, metodelor de cunoaștere, tehnologiilor, armelor, trupului, sufletului omenesc, realizărilor și/sau eșecurilor umane etc.

În limitele activității economice, în mod particular, și ale vieții în genere a omului sfârșitului secolului al XX-lea, o întreagă serie de autori occidentali afirmă de pe pozițiile unui optimism robust că și în planurile menționate *perfecțiunea devine realizabilă* atunci când agentul uman deține forța auto-controlului și a auto-educației asistate. Prin urmare, sfera economicului, cea atât de acuzată în diferite situații de criză, dobândește în imaginația umană șanse de desăvârșire[2].

Sub impactul puternic al realizărilor spectaculoase obținute de *tehnologiile ingineriei genetice*, nivelurile subtile ale codurilor genetice

---

[1] În seria *Humanitas practic*, prestigioasa editură românească propune cititorului interesat sugestii pentru a deveni „o gazdă perfectă" prin valorificarea științei sau a artei de a orândui faptele unei zile, nu doar ale unui an sau ale unei vieți. Aceasta se poate face în conformitate cu o „logică perfectă" și acordând importanță specială tuturor detaliilor implicite împrejurării de a avea oaspeți. Astfel, se recomandă căutarea, de exemplu, a „ținutei ideale", a meniului cel mai fericit sau „inspirat ales de gazdă" și se cere întruchiparea „comportamentului desăvârșit în timpul mesei" (Th. Luca, 1998).

[2] Desăvârșirea economicului este relaționată multiplu cu/prin perfecta sănătate a afacerilor (Andrew Melhuish), prin perfecta administrare a banilor (Marie Jennings), prin conceperea documentului și a planului de afaceri perfecte (Peter Bartram, Ron Johnson), prin operarea cu indicatori financiari perfecți (Terry Gaskin), prin realizarea unui marketing perfect (Lonella Miles) sau a vânzării perfecte (Nick Thornely, Dan Lees), prin pregătirea perfectă a angajaților (C. Jones-Evans) ș.a.
Desăvârșirea modului uman de a exista în plan economic este favorizată și de fapte noneconomice, dar care influențează viața de acest tip: relaxarea perfectă (Elaine van der Zeil), controlul perfect al stressului (Carole McKenzie), decizia perfectă (Andrew Leigh), întâlnirea perfectă (David Sharman), pensia perfectă (Barbara Ellis), gândirea pozitivă-perfectă (Lynn Williams), comunicarea perfectă (Andrew Leigh, Michael Maynard) și, desigur, cariera perfectă (Max Eggert) etc. În forma concentrată pe care am prezentat-o, enumerarea nu epuizează aspectele cărora li se atașează atributul perfecțiunii. Multe alte puncte de vedere pot fi etalate în același context: abilitățile și aptitudinile perfecte (Andrew Flayer Acland), autoritatea perfectă (Jan Ferguson), prezentarea perfectă (Andrew Leigh, Michael Maynard), interviul perfect (Max Eggert), lucrul perfect în echipă (Roin Johnson), speech-ul perfect (Paul McGee), evaluarea perfectă (Howard Hudson) etc.

sunt utilizate (ma-nipulate?) pentru *desăvârşirea fiinţelor*. Jeremy Rifkin constata, nu fără derută, că „vrem copii perfecţi. Vrem plante şi animale perfecte. Vrem o economie mai bună. În toate acestea nu există nici o intenţie rea. Drumul către o glorioasă lume nouă este pavat cu intenţii bune. Pas cu pas, *decidem să fabricăm părţi ale codului genetic al vieţuitoarelor*" (Rifkin, 1988, pp. 57-63). De pe poziţia eticienilor ecologişti, Frederick Turner (1989) exprimă ideea perfecţiunii în termeni imperativi, dar o aplică la o fiinţă necugetătoare: „va fi nevoie de *albine înţelepte* – forţe capabile să furnizeze mediul potrivit dezvoltării infantile – până când dezvoltarea însăşi va fi transformat acele medii neospitaliere în locuri în care fiinţele umane pot exista".

Se pare că *tentaţiei perfecţionării nu-i scapă nimic*. Până şi unicitatea omului este supusă procesului desăvârşirii de vreme ce clonarea îi suprimă acestuia iluzia de a fi unic în univers (P. Bruckner, 1998, pe. 87). Orizontul fără limite al imaginaţiei include, aşadar, un număr impresionant de variante de desăvârşiri, iar reprezentarea în contururi desăvârşite a „obiectelor" imaginate tinde să devină reală prin efectele ei.

Pentru a nu rămâne doar la nivelul enumerării înfăţişărilor perfecţiunii, vom proceda, în cele ce urmează, la detalierea succintă a câtorva dintre ele.

III.4.1. Despre perfecţiunea unui aliment

Într-un câmp inedit de semnificaţii, un gen aparte de literatură semnalează faptul că există alimentul perfect. El rezultă din asocierea a două produse biologice, laptele şi mierea, fiecare în parte având calităţi desăvârşite. Primul reprezintă chintesenţa regnului animal, cu care omul a vieţuit în intimă comunicare încă din preistorie, iar al doilea exprimă chintesenţa vegetalului. Cel din urmă este un produs rezultat în urma acţiunii selective şi minuţioase a unei vieţuitoare (albina) care simbolizează hărnicia şi curăţenia prin prelucrarea unor elemente naturale din flori sau de pe frunzele plantelor şi arborilor (A. Percek, 1987, J. Chevalier, A. Gheerbrant, 1995). Fie că sunt izolate, fie că sunt împreună, caz în care se potenţează reciproc, laptele şi mierea sugerează „fecunditatea, renaşterea şi chiar imortalitatea" (A. Percek, 1987, p. 71).

Ca aliment primordial, complet, dar şi ca simbol al hranei obişnuite, laptele se completează cu şi prin miere – echivalent sintetic al hranei de excepţie.

Considerarea valorii de prim rang a mierii, atât ca aliment, cât şi ca remediu, motivează desele menţiuni referitoare la acest element. În tradiţiile indiană, greacă, egipteană, islamică sau amerindiană, în cărţile sfinte din Orient şi din Occident (*Cântarea Cântărilor, Isaia, Atharva Veda*), în creaţiile homerice *Iliada* şi *Odiseea* sau în lucrările unor gânditori prestigioşi (Porhyrios, Vergilius, Clement din Alexandria, Pseudo-Dionisie Areopagitul) se pomeneşte despre calităţile miraculoase ale mierii.

„Hrană dătătoare de inspiraţie" (J. Chevalier, A. Gheerbrant, 1995, p. 302), mierea a stimulat harul poeziei lui Pindar şi pe cel al ştiinţei lui Pitagora. Tradiţia greacească relatează că Pitagora „nu s-ar fi hrănit toată viaţa *decât* cu miere" (*ibidem*, p. 301), iar într-o scrisoare din anul 230 e.n. Athenaeus notează că „pâinea şi mierea alcătuiau hrana principală a elevilor lui Pitagora" (apud. A. Percek, 1987, p. 68, cf. Iamblichos)[1]. Explicând succint importanţa vitală a hranei privilegiate, Aristoxenes constată cu iz poetic faptul că „de cei ce mănâncă mierea dimineaţa, nu se mai atinge nici o boală toată viaţa" (*ibidem*).

Din perspectiva simbolisticii atribuite mierii, aceasta integrează numeroase motive (J. Chevalier, A. Gheerbrant, 1995, pp. 301-303). *În primul rând*, mierea desemnează cultura religioasă sau cunoaşterea mistică; de pildă, Pseudo-Dionisie Areopagitul consideră învăţăturile lui Dumnezeu asemenea mierii deoarece ele au darul de a curăţi şi de a păstra, a conserva. *În al doilea rând*, prin acelaşi aliment sunt simbolizate cunoaşterea, ştiinţa sau înţelepciunea din care se înfruptă doar fiinţele de excepţie: „pe mierea cunoaşterii se întemeiază fericirea omului şi a societăţii" (*ibidem*). Demnă de menţionat este, *în al treilea*

[1] Iamblicos în scrierea *Despre modul de viaţă pitagoreic* (cap. 96-100) reţine un ansamblu de detalii interesante cu privire la modul „filosofic" de viaţă; între ele regăsim şi aspectul care ne interesează (cf. C. Bădiliţă, 1999, p. 51): „filosoful se trezeşte în zori de zi şi face o plimbare solitară prin «crângurile sacre» din împrejurimile şcolii. Singurătatea şi mersul îl ajută să-şi limpezească spiritul pentru ziua respectivă. După plimbare, el se îndreaptă către unul din templele comunităţii pentru a asculta lecţiile teoretice. Acestea durează de obicei câteva ceasuri. Urmează îngrijirea trupului ... La masa de prânz se mulţumeşte cu pâine şi miere de albine, hrana zeilor pe pământ. Sub nici o formă nu consumă vin".

rând, asocierea mierii cu desființarea durerii și relaționarea dulcelui, în general, cu dizolvarea tensiunii, cu depășirea angoaselor, cu înălțarea spiritului pentru a pătrunde, conform filosofiei indiene, în starea de nirvana.

Este evidentă calitatea de remediu a mierii, o însușire ce se întregește cu aceea de auxiliar al omului în stabilirea relației sale cu divinitatea. Mai precis, datorită perfecțiunii sale, mierea este apreciată drept o puternică ofrandă ce „poate atrage bunăvoința divină". Ea devine astfel „un simbol al ocrotirii și alinării". „Panaceu prin excelență" sau rețetă perfectă, mierea apără sănătatea, „poate chiar învia morții" (prin includerea ei în prepararea hidromelului, o băutură pentru imortalitate – cum se crede în tradițiile islamice), este utilizată în riturile de lecuire sau în cele de purificare din practica mistică a unor populații arhaice etc.

Mai mult, însăși aproprierea idealului individual sau colectiv este asociată în unele mitologii cu calitățile unor spații speciale, predeterminate, predestinate. Între caracteristicile deținute, prezența laptelui și a mierii apare ca supremă confirmare a situării lor într-un loc fast. Să amintim în acest sens celebra reprezentare a evreilor despre țara desăvârșită a Canaanului, teritoriu unde „curge lapte și miere", unde premisele pentru alte tipuri de perfecțiuni sunt instituite.

Dacă pe ansamblu laptele sugerează puritatea, iar mierea – dulcele, atunci putem conchide prin indicarea unor imagini ale desăvârșirii conturate specific de înțelepciunea românească: „curat ca laptele", „dulce ca mierea" sau a limbajului mieros „vorba dulce, mult aduce".

III.4.2. Reprezentări ale desăvârșirii femeii, bărbatului și androginului

Întruchipată de Aphrodita la greci, chiar de Pandora – în opinia lui Francis Bacon[1] – de Venus la romani, de Ileana Cosînzeana sau de Zâna Zânelor la români, femeia desăvârșită înseamnă, cel mai adesea,

[1] În privința Pandorei, creația lui Venus din porunca lui Zeus, F. Bacon o considera purtătoare a minunatului vas care închidea toate relele sufletului și ale corpului omenesc, dar și speranța. Înzestrată de fiecare zeu cu câte un dar, pentru același filosof, Pandora a fost „o femeie desăvârșit de frumoasă" (F. Bacon, 1976, p. 110).

frumusețea fizică ideală. Tipologizările frumuseții feminine integrează însușirile esențiale prin care aceasta se manifestă într-un anumit spațiu valorizator. Frumusețea devine, astfel, „meridională" ori „nordică", „aristocratică" ori „rustică", „spaniolă", „suedeză" (I. Ianoși, 1978, p. 59) sau – adăugăm – românească; însă, de fiecare dată, sunt vizate calitățile trupești.

Indicii numeroase, atât teoretice, cât și practice, arată că putem vorbi de un mod similar de a vedea lucrurile și cu privire la bărbat. Detaliul evidențiat ne determină să găsim oportună măcar punerea în discuție, dacă nu și rezolvarea pe larg, a problemei ridicate de Platon în *Charmides* – după elogierea frumuseții fizice: „ce ar fi să-(i) dezbrăcăm mai întâi sufletul?". Prin urmare, încă din antichitate există recomandarea implicită sau explicită, valorificabilă și în prezent, *de a ne reprezenta desăvârșirea feminină, dar și pe cea masculină, în unitatea a două dimensiuni: fizică și moral-spirituală.*

Potențialmente, atributul desăvârșirii se obține de către indivizii umani în modalități foarte variate. Astfel, performanța perfecțiunii se dobândește fie prin deținerea de proprietăți excepționale ale trupului, fie prin trăsături rare și pozitive ale sufletului, fie prin însușiri singulare perfecte (independente de dimensiunea moral-axiologică pe care o incumbă), fie prin cumularea unor ansambluri de trăsături dezirabile. Din considerentele de mai sus, femeia și bărbatul au acces la perfecțiune în măsura în care efectuează, *dar în mod desăvârșit*, acțiuni domestice sau atunci când realizează activități exemplare de ordin intelectual, artistic, comunitar, social etc.[1] Atât în cazul femeii, cât și în cel al bărbatului, *perfecțiunea se dobândește, se construiește prin achiziții succesive și/sau neîntrerupte, în perimetrul „marilor lucruri mici"* (ca splendoarea fizică a Aglaiei din mitologia greacă sau ca spiritul gospodăresc al curățeniei și al măturatului reprezentat la romani de Deverra), *sau în*

---

[1] Deoarece manifestările menționate constituiau aspecte deosebit de importante ale vieții comunităților arhaice, ele beneficiau de sprijinul unor zeități. Astfel, în spațiul grec, Metis personifica gândirea și rațiunea cosmică, la celți zeul Ogmios – cu largă circulație în Gallia și Britania – patrona artele, poezia și elocvența; Minerva, zeița romană a înțelepciunii, simboliza în același timp artele și strategia militară.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

intervalul importantelor „lucruri mari" (lealitatea, fidelitatea şi buna credinţă – ocrotite în spaţiul roman de Fidius, modestia, sfiala, castitatea, cinstea femeiască – întruchipate, în acelaşi spaţiu, de Pudicita ş.a.m.d.)[1].

Personaje paradigmatice precum Prometeu, Hercule sau, în spaţiul carpatic mioritic, Făt-Frumos sugerează sinteza atributelor trupeşti şi morale prin care fiinţa umană se poate desăvârşi. Erou de basm supus unor încercări care depăşesc forţele corporale ale omului obişnuit, asemenea lui Heracles, Făt-Frumos întruneşte (împreună cu frumuseţea sa) condiţiile esenţiale ale perfecţiunii: vitejia, puritatea morală, spiritul justiţiar, abnegaţia, ingeniozitatea, consecvenţa, fidelitatea etc. Pe ansamblu, el deţine forţa fizică şi spiritual-morală care-l conduc la desăvârşire (V. Kernbach, 1983, p. 215).

Prin reunirea dimensiunilor estetică şi moral-spirituală în reprezentarea desăvârşirii, J.J. Rousseau a detaliat trăsăturile Sophiei, femeia destinată căsătoriei cu Emil, incluzând în portretul creat „tot ce-i revine, prin constituţia speciei şi a sexului său, pentru a-şi împlini rostul în *ordinea fizică şi morală*" (Rousseau, 1973, p. 344). Dacă femeia posedă pentru sine doar frumuseţea şi arta, justeţea lucrurilor face ca ea să le cultive pe amândouă, mai cu seamă pentru motivul că viaţa sa se desfăşoară într-o lume care îi este ostilă din cauza timidităţii, a slăbiciunilor proprii şi a defectelor bărbaţilor (*ibidem*, p. 359).

Eventuala incompletitudine a frumuseţii corporale feminine nu suprimă posibilitatea desăvârşirii femeii. „Spiritul singur este adevărata forţă a sexului feminin" (*ibidem*), însuşirile şi virtuţile sale moral-spirituale (dragostea de înţelepciune, pietatea, cinstea, modestia, cuminţenia, decenţa, onestitatea cuvintelor şi – atributul pe care Rousseau îl consideră primul şi cel mai important – blândeţea) garantează împlinirea aceleia „făcută să se supună unei fiinţe atât de imperfecte ca bărbatul" (*ibidem*, p. 357).

În creştinism, femeia şi bărbatul sunt egali în aspiraţia şi nevoia de mântuire, sunt părţi ale creaţiei umane divine făcute să funcţioneze

---

[1] B. Gracián sesiza că *este cu putinţă ca, fiind eminent într-o profesie umilă, să fii mare în puţin sau să fii ceva în nimic* (B. Gracián, 1994, p. 50).

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

normal numai prin complementaritate. Simbioza indivizibilă a celor două sexe a fost creată de Dumnezeu pentru viață, nu pentru moarte[1].

Referindu-se explicit la spiritualitatea ortodoxă, A. Plămădeală (1995, p. 15) observă că din primele secole creştine ni s-au transmis nu doar învățăturile din *Patericon*, ci şi cele din *Matericon*. Femeile, la fel ca şi bărbații, s-au dovedit virtuoase, făcând proba că între cele două genuri „există doar diferențe trupeşti, nu şi sufleteşti". În opinia lui I. Hausherr (1969, cf. A. Plămădeală, *ibidem*), o anumită deosebire se conturează în legătură cu faptul că femeile „au făcut mai puțin zgomot în lume decât bărbații" (deşi, adaugă teologul român, „ar fi putut fi tocmai invers"); faptul dovedeşte însă capacitatea de discreție şi de smerenie a femeii atunci când se angajează pe calea sfințeniei[2]. Concluzionăm redundant că perfecțiunea ambelor genuri reprezintă o chestiune corporal-spirituală.

O particularitate interesantă a raporturilor existente între femeie şi bărbat este aceea că *fiecare în parte se desăvârşeşte prin celălalt*. Mentalul creştin comun surprinde ideea de mai sus (în absența oricărui

---

[1] Unitatea femeie–bărbat este comparabilă, în mare parte, cu cea dintre trup şi suflet. Despre acesta din urmă, Jung spunea că reprezintă un „adevăr misterios"; Kallistos Ware (1996, p. 25) preciza că „nu suntem un suflet închis vremelnic într-un trup din care aspiră să se elibereze, ci *o totalitate integrată ce îmbrățişează şi trupul şi sufletul*".
Prin urmare, aspirația umană la desăvârşire are ca obiect nu doar asocierea trupească dintre femeie şi bărbat, ci şi integrarea sistemică, sufletească a lor. Dacă separarea trupului de suflet prin moarte semnifică un „violent atentat la unitatea firii noastre omeneşti" (Ware), atunci nerealizarea şi neconservarea cuplului femeie–bărbat prin dimensiunea moral-spirituală echivalează cu nesocotirea de către părțile implicate a menirii lor instituite de divinitate sau cu rămânerea lor într-un stadiu avorton.

[2] Prezența virtuții smereniei o întâlnim în moduri deosebit de convingătoare în cazul femeilor–sfinte în travesti. Cuvioasele Teodora, Eufrosina, Pelaghia, Atanasia, Matroana, Apolinaria, Anastasia, Maria, sfintele Ana şi Callistena şi sfintele mucenițe Suzana şi Eugenia sunt exemple de sfinte femei care au schimbat „portul femeiesc" pentru „haine bărbăteşti" cu scopul de a intra în mănăstiri de monahi (E. Drăgoi, 1999, p. 91). Nefiind motivat de necesitatea persoanei în cauză de a nu fi găsită, gestul era determinat, dimpotrivă, de „dorința de a urma asprimile vieții bărbăteşti care fac din femeie o răbdătoare la superlativ şi o curajoasă întocmai ca bărbatul" (*ibidem*, p. 92). Preotul Eugen Drăgoi reține atenția celor interesați cu un detaliu care nu necesită comentarii: „n-am întâlnit, din păcate, nici o situație când un bărbat să-şi ascundă identitatea sub veşminte feminine şi să încerce viețuirea în vreo mănăstire de *monahi*" (*ibidem*, p. 92).

echivoc) prin reprezentarea vieții împlinite a omului, în general, a fericirii lui doar în interiorul, *în cadrul unității feminin-masculin. Legătura celor doi se concretizează în iubirea fizico-spirituală a membrilor cuplului derulată în instituția căsătoriei și nu în absența acestei întâlniri ontologice.* Pentru fiecare persoană în parte, esențialitatea și delicatețea operației de identificare a sensului existenței umane se amplifică și din perspectiva căutării perfecțiunii în ființa opusă și complementară. Bărbatul nutrește aspirația de a regăsi – într-o dragoste perfectă – femeia desăvârșită, iar femeia își imaginează cu bogăție nelimitată chipul fizic, dar și moral, social-civic al bărbatului desăvârșit.

Chiar atunci când ne referim la femeia călugăriță sau la bărbatul monah, asumarea liberă a rolurilor sacerdotale, căsătoria lor cu biserica se consumă ca urmare a unei întâlniri ontologice. Este vorba despre revelarea divinului în om la o asemenea profunzime, încât acesta din urmă simte nevoia nu numai să permanentizeze, ci și să marcheze într-un fel special legătura cu divinitatea. Astfel, a apărut legământul castității monahale, respectiv căsătoria simbolică dintre om și biserică, relație unică, inefabilă care oferă cele mai înalte posibilități de împlinire spirituală. Femeile și bărbații care optează pentru o asemenea cale a apropierii de perfecțiune nu se mai desăvârșesc unii prin ceilalți, ci numai prin intimitatea relației lor de natură pur spirituală cu Dumnezeu.

În completarea imaginii perfecțiunii feminine și masculine, este necesar să amintim și varianta totalizatoare, sintetizatoare a calităților celor două sexe, respectiv *androginia.* Gânditori de mare prestigiu (M. Eliade, A. Bertholet, W. Budge, G. Jung, K. Kenény, C. Hentze, A.H. Krappe ș.a.) fac referiri la androginie, identificând-o atât la nivelul divinităților, cât și la nivelul ființelor umane.

Mircea Eliade (1992, pp. 384-388) menționa că în ontologiile arhaice se vorbește despre *bi-unități* divine care pot fi analizate *mai întâi* în termeni biologici (aspecte de anatomie și fiziologie), iar *apoi* în termeni metafizici (*esse-non-esse*) sau teologici (manifestat–nemanifestat). Pe ansamblu, formula androginiei divine presupune coexistența contrariilor și a principiilor cosmologice în natura aceleiași divinități, iar omnipotența ei este, înainte de toate, o derivație din cumularea funcțională a suporturilor biologice (mascul și femelă).

În marea lor majoritate, divinitățile stimulatoare producerii fertilității cosmice sunt androgine. De exemplu, la estonieni, *Spiritul pădurii* este feminin în intervalul temporal al unui an și masculin în anul următor; la indieni, potrivit iconografiei tantrice, zeul *Shiva* înlănțuie strâns pe zeița *Sakti*. De asemenea, cele mai multe zeități din mitologia scandinavă, melaneziană, mexicană etc. sunt androgine; în același mod sunt reprezentate „până și divinitățile masculine sau feminine prin excelență" (*ibidem*, p. 385) din marile religii și nu doar cele incluse în mitologii. Ceremoniile colective ale comunităților arhaice evocă mitul zeului androgin și al omului primordial – „strămoșul" bisexuat[1] – pentru a reactualiza periodic „această condiție inițială, considerată *ca formă perfectă a umanității*. Practicile amintite se explică prin faptul că „omul simte nevoia să regăsească (fie și numai pentru o clipă) *condiția umanității perfecte*, în care sexele coexistau, așa cum ele coexistă, alături de toate celelalte calități și de toate celelalte atribute, în divinitate" (*ibidem*, p. 387).

La nivelul *androginiei umane*, avem de a face nu numai cu evocarea unei perfecțiuni care a fost cândva, ci, pentru acela care a pierdut starea amintită, cu trăirea *nostalgiei* acesteia. Pe baza instituirii celei din urmă ne confruntăm cu imaginarea și cu aplicarea unor *practici de „androginizare"*. Registrul lor se dovedește foarte complex deoarece în decursul timpului androginizarea s-a realizat prin operații chirurgicale

---

[1] *Comentariile rabinice* – observă M. Eliade – transmit ideea că însuși Adam a fost uneori conceput ca androgin. Christos Yannaras (1996, pp. 87-90) specifică existența unui „om unic și deplin" asupra căruia „Dumnezeul suflă suflarea Sa, și îl face „suflet viu". Din nevoia de comuniune, a avut loc diferențierea genurilor: „Nu este bine să fie omul singur; să-i facem ajutor potrivit lui" (*Geneză*, 2, 18). Faptul s-a produs printr-o a doua modelare: „A adus Domnul Dumnezeu somn greu asupra lui Adam și a luat una din coastele lui … și a făcut femeia" (*Geneză*, 2, 21, 22). Imaginea „primului om integral" semnifică, așadar, unitatea bisexuată nedespărțită a naturii umane.
Platon, în dialogul etic despre iubire *Banchetul* (1995, pp. 102-106), încredințează personajului Aristofan sarcina evocării și prezentării androginiei umane: „cândva, demult, noi nu eram alcătuiți cum suntem acum, eram cu totul altfel. În primul rând, oamenii erau de trei feluri, nu de două ca acum, de fel bărbătesc și de fel femeiesc, ci și de un al treilea fel, care era părtaș la firea fiecăruia dintre cele două. […] Făptuirea aceasta omenească din vremurile acelea era un bărbat-femeie, un androgin, iar alcătuirea lui, ca și numele, ținea și de bărbat și de femeie".

(precum în ceremoniile inițiatice australiene sau în medicina contemporană), prin „orgie" ritualică, prin schimbarea veşmintelor, prin alchimie (formula „pietrei filosofale" este numită şi „androginul ermetic"), prin căsătorie şi prin însuşi actul sexual. „Se poate vorbi chiar de o «androginizare» a omului prin dragoste, deoarece, în dragoste, fiecare sex dobândeşte «calitățile» sexului opus: grația, supunerea, devotamentul obținute de cel îndrăgostit etc. ..." (M. Eliade, 1992, p. 388).

În creştinism, unitatea şi comuniunea de ipostasuri distincte şi libere prin IUBIRE configurează *modelul treimic de viață*: „de aceea va lăsa omul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va uni cu femeia sa şi vor fi amândoi un trup" (*Geneză*, 2, 24). Relația de dragoste dintre bărbat şi femeie a fost întotdeauna simbolul legăturii exemplare a lui Dumnezeu cu omul: „Când poporul lui Israel este necredincios față de Dumnezeu şi se închină la idoli, profeții îi reproşează că săvârşeşte adulter (Ieremia, 13, 27), necinsteşte unicitatea relației prin care Dumnezeu l-a aşezat pe acesta în locul iubitei (Osea, 2, 25; Romani, 9, 25). Relația lui Dumnezeu cu poporul său, cu fiecare membru al poporului său, este o taină nupțială, de dragoste. Pentru exegeza eclesială, acesta este singurul motiv pentru care o cântare de dragoste, *Cântarea Cântărilor*, şi-a găsit loc între cărțile Vechiului Testament" (C. Yannaras, 1996, p. 91).

Spiritualitatea creştină include şi un alt aspect inedit cu privire la desăvârşire şi anume *sfințenia sfinților bărbați şi a sfintelor femei*. În calendarele religioase creştine sunt incluse numele bărbaților şi ale femeilor, ale copiilor şi ale adulților de ambele genuri[1] într-o admirabilă egalitate conferită de dobândirea de către aceştia a calității sfințeniei. Suprimând orice controversă (bine sau rău intenționată) cu privire la ierarhizarea rolurilor ființelor umane în funcție de natura lor, egalitatea se îmbogățeşte şi se exprimă astfel autentic prin ipostaza egalității în sfințenie. Pentru creştini, reafirmăm ideea, îndemnul de a căuta perfecțiunea se preschimbă în datoria desăvârşirii. Dar conținutul unei atare

[1] Christos Yannaras, în cuprinsul utilului şi eruditului său *Abecedar al credinței* (1996, pp. 87-90), mărturisea preferința pentru termenii „gen" şi „fire" sau „parte" pentru a numi realitatea distincției bărbat-femeie şi enunța rezerva față de denominativul „sex".

datorii înseamnă a urma Desăvârşirea Desăvârşirilor prin îndumnezeire[1]. Avem de-a face, desigur, cu o datorie ce aparţine – în mod egal – atât bărbatului, cât şi femeii.

III.4.3. Desăvârşirea operei de artă

Pentru un creator genial precum Mihai Eminescu, opera de artă este o construcţie care exteriorizează trăirile profunde ale creatorului şi, totodată, exprimă căutarea neobosită a formei adecvate de prezentare. Spontaneitatea şi profunzimea reacţiilor afectiv-intelective şi îndelunga elaborare a înfăţişării operei de artă – în unitatea şi complementaritatea lor – sunt cele mai importante aspecte utilizate în evaluarea perfecţiunii artistice[2].

Autenticul creator de artă are întotdeauna conştiinţa că derulează un demers completabil, perfectibil. În acest sens, amintim deznădăjduita interogaţie eminesciană aplicabilă celor antrenaţi în sfera artei literare: „unde vei găsi cuvântul ce exprimă adevărul?". Cei aproape zece ani de lucru pentru capodopera *Luceafărul* împreună cu cele 19 variante ale aceluiaşi poem confirmă convingerea privitoare la *gravitatea actului creator*. Caracteristica evidenţiată a fost intuită de poetul naţional încă de la vârsta de 17 ani: „a ieşi în publicitate, nu-i glumă. [...] Este o zicală din bătrâni: gura să aibă trei lacăte: în inimă, în gât şi [...] pe buze; când îţi va scăpa cuvântul din inimă, să nu scape de cealaltă, că dacă ai scăpat o dată vorba din gură, n-o mai prinzi nici cu calul, nici cu ogarul, ba nici cu şoimul. Trebuie să cumpăneşti de-o sută de ori o scriere până o dai publicităţii" (Şt. Cacovean, 1971, p. 29).

---

[1] Insistenţa căutării de către Aristotel – în *Etica Nicomahică* – a căii de a ajunge la fericire este asociată de exegeţi cu ideea „datoriei fericirii". Deşi în absenţa unui mesaj explicit în acest sens, R.A. Gauthier observă marea frecvenţă a utilizării verbului „a trebui" cu accepţie morală şi conchide că există raţiuni suficiente de a accepta în filosofia morală a Stagiritului, ca punct esenţial, ideea „datoriei de a fi fericit" (R.A. Gauthier, 1970, p. 47).

[2] Actul de atestare a perfecţiunii operei de artă antrenează multe alte criterii, cu un pronunţat caracter subiectiv: vârsta creatorului, simpatia faţă de artist, afinitatea cu tema abordată de autor, tehnica şi/ sau stilul de realizare artistică, gradul de concordanţă dintre tema creaţiei şi realitatea brută etc. Pe ansamblu, criteriile arătate rămân, totuşi, secundare în evaluarea genurilor de artă.

G. Enescu evoca, spre sfârşitul vieţii, cei 25 de ani în care a fost preocupat de *Oedip*, cei zece ani de lucru efectiv la creaţia amintită, şi, în acelaşi scop al căutării perfecţiunii, nesfârşita neliniştea actului creator: „şterg, răzuiesc, mai mult şterg decât scriu. Mai ales aştept, ascult, s-ar zice că un personaj straniu şi totuşi destul de intim îmi propune, una după alta, mai multe soluţii. Şi eu arbitrez, aleg, încerc toate aceste versiuni diferite pentru a vedea dacă forma lor rezistă" (B. Gavoty, 1955, pp. 156-157).

Viziunea enesciană asupra operei de artă integrează imaginea unei entităţi vii, prestabilite, „ce există undeva, desăvârşită, asemenea unei idei a lui Platon". Artistul creator are în suflet mereu prezentă viaţa creaţiei sale şi „caută să-i reproducă imaginea ideală" printr-o muncă smerită şi neîncetată. Travaliul sisific îi va permite artistului „ca o supremă răsplată, să atingă din când în când, cu marginea zămislirii sale pământeşti, marginea spirituală a veşnicului şi perfectului model uman" (Em. Ciomac, 1974, p. 243).

Principiul formulat de Franz Liszt – „geniul obligă" – sau confesiunea–angajament a lui Miron Costin – „eu voi da sama de-ale mele câte scriu" – se integrează simbolic în dorinţa de absolut a marilor creatori de frumos (V. Dogaru, 1982, pp. 38-42). De altfel, în poezia postumă „Icoană şi privaz" (1876), găsim următoarea mărturisire a lui Eminescu: „Şi eu, eu sunt copilul nefericitei secte / Cuprins de-adânca sete a formelor perfecte"[1].

Desăvârşirea este orizontul şi proiecţia tuturor categoriilor de autori de artă: cineastul vrea să obţină imagini, sunete, replici perfecte, actorul de teatru tinde să atingă o empatie de o asemenea profunzime încât între persoană şi personajul pe care îl reprezintă să nu existe diferenţe; sculptorul vrea să transforme blocul de piatră în figuri de mişcare şi de viaţă etc. Asemenea aspiraţii sunt mai evidente în domeniul artelor, dar, în acelaşi timp, putem spune că ele sunt prezente, în manieră

[1] Exprimarea desăvârşită a durerii, în mod particular, prin şi în opera artistică este interpretată de I. Petrovici – cu referire la Eminescu – ca singura terapie pentru eliberarea de suferinţă (I. Petrovici, 1976, pp. 86-87). Pe ansamblu, credem că nu este greşit dacă afirmăm că perspectiva desăvârşirii prin opera de artă este seducătoare pentru artist *inclusiv* atunci când ea implică o imensă suferinţă.

explicită sau implicită, în *întreaga sferă a culturii*. Astfel, cercetătorul științific râvnește la obținerea unui rezultat perfect, incontestabil, pedagogul dorește maximizarea efectelor actelor lui, arhitectul, atunci când proiectează o construcție, se gândește la modul cum ar putea transpune în realitate calitățile ideale pe care și le imaginează ș.a.m.d.

C. Noica include aspirația la desăvârșire în suita recomandărilor adresate persoanelor antrenate în sfera culturii umaniste. Pe tineri, în mod special, filosoful îi atenționează, în primul rând, că *trebuie să aștepte*, iar, în al doilea rând, că *este necesar să încerce „a-și da măsura" în acest domeniu abia în jurul vârstei de 40 de ani*, după ce vor fi citit nu cărți, ci autori, ba chiar culturi (C. Noica, 1993 a, p. 9). Ar exista chiar un interval perfect sau un „deceniu de aur" al creatorului; el începe odată cu vârsta de 60 de ani sub condiția însușirii operației scrierii cu gândul și responsabilitatea producerii unui act ce se adresează cititorului „care nu s-a născut încă" (*ibidem*, p. 12). Totuși, în pofida precizării anterioare, filosoful de la Păltiniș *nu enunță în mod explicit nicăieri în lucrările sale un criteriu singular legat de vârsta creatorului* ca semn distinct sau premisă a accederii la desăvârșirea produsului cultural. Considerăm că nici în manieră implicită nu se produce o asemenea apreciere, fapt demonstrat cel puțin prin evocarea tânărului Mihai Eminescu drept „omul deplin al culturii române".

C. Noica, după cum se observă, numește perfecțiunea prin sinonimul „deplinătate"; el este atribuit nu numai unicului *Eminescu*, ci și întregii *culturi europene*. Constatând că marea cultură este opera desculților – „uneori la propriu, ca în cazul folclorului și al câtorva mari figuri din trecut" (C. Noica, 1975, p. 8) – și că sub o asemenea condiție s-a găsit și poetul național, C. Noica dezvoltă și apără ideea că Eminescu *trebuie considerat „omul deplin al culturii românești"*. Dacă Perpessicius s-a străduit și a reușit să convingă asupra deplinătății poetului și implicit a poeziei lui, G. Călinescu „n-a mai putut, cu toată marea sa vocație de critic, să dea o imagine unică, totalizatoare" (*ibidem*, p. 13) aidoma întregii creații eminesciene. În opinia lui Noica, abia Nicolae Iorga – singurul – a judecat cu dreptate și a găsit cuvântul potrivit pentru opera lui Mihai Eminescu: „expresia integrală a sufletului românesc" (*ibidem*). Prin raportarea la creația publicată de poet în timpul

vieții, la manuscrisele pe care ni le-a lăsat (cele din urmă neîntreținând întotdeauna „imaginea unei desăvârșiri"), precum și prin receptarea neafectată de eventualele urme eminesciene de imperfec-țiune, C. Noica conchide că „omul trăiește în cultură", adică „dincolo de bine și de rău", „dincolo de operă și de inform" (*ibidem*, p. 23) și argumentează că prin Eminescu ni s-a făcut un dar sau Darul: „a apărut în lumea noastră un om care-a înțeles să fie om deplin. Cineva care n-a vrut să fie al doilea" (*ibidem*, p. 170). Așadar, Eminescu a fost omul desăvârșit al culturii românești, un creator singular care a atins exigențele deplinătății.

În același timp, se poate vorbi și de *deplinătatea culturii*, în genere. Ea survine în urma ieșirii din „condiția naturală a umanității", din instituirea unei *supranaturi* care „schimbă raportul dintre om și natură în favoarea celui dintâi" (C. Noica, 1993 b, p. 33), din susținerea unei cunoașteri raționale capabilă să integreze și *nu* să eludeze iraționalul, din superioritatea organizării științifice și a tehnicii de viață și, în ultimă instanță, din manifestarea culturii ca „limitație care nu limitează, până la ieșirea prin creații din timpul istoric" (*ibidem*, p. 34). *Doar cultura europeană* deține toate trăsăturile necesare prin care se detașează și depășește la un nivel superior restul spațiilor culturale desemnate de C. Noica prin sintagma „configurații culturale". În ipostazele celebre pe care le cunosc (egipteană, chineză, indiană, chiar cea greacă etc.), configurațiile culturale – precizează același gânditor – nu au acces la deplinătate dintr-un ansamblu de motive. Între ele se numără și *absența ecumenicității cauzată de necultivarea imaginii omului deplin în nici una dintre versiunile sale posibile.*

Desigur, lipsa imaginii de tip ecumenic din spațiile extraeuropene nu exclude posibilitatea ca ele să-și formuleze diferite reprezentări ale desăvârșirii. Totuși, fragmentarismul ecumenic devine piedică serioasă atât în formularea idealurilor, cât și în urmărirea realizării lor. În schimb, lumea europeană, chiar și atunci când se exprimă în forme artistice foarte variate sau se diversifică excesiv din punct de vedere politic, economic, juridic etc., își păstrează șansele de desăvârșire prin liantul ecumenic.

III.4.4. Aspirația la cunoaștere desăvârșită

În cunoaștere, omul a râvnit întotdeauna la obținerea de adevăruri cognitive indubitale. În acest scop, el a recurs la observații meticuloase, la experimentări repetate, la măsurători de mare finețe, la efectuarea de sinteze prin completări periodice sau prin renunțări etc.; altfel spus, omul a dorit să aibă *precizie* nu doar în acțiune, ci și în cunoaștere și, în consecință, a ajuns la constituirea științelor exacte. Produse complexe ale nevoii umane de perfecțiune în plan reflexiv, științele respective vizează tocmai „trecerea de la inexact la exact, de la indefinit la definit" (T. Dima, 1978, p. 119). Rezultatele ca atare ale științei sunt compatibile cu desăvârșirea deoarece „circulația deductivă a ideilor nu suportă imperfecțiunea, ambiguitatea" (P. Botezatu, 1971, p. 183). Ideal al oricărei forme de cunoaștere, adevărul animă și științele exacte. Acestea trebuie să accepte, însă, situarea lor între instrumentele logico-matematice (ce îi asigură prudența) și „prezența subiectului inconsistent" (ce o expune erorii; T. Dima, 1978, p. 119). Deși plasate între cele două posibilități, în ultimă instanță, științele exprimă aspirația umană spre adevăr și căutarea lui; „idealul de perfecțiune animă știința, întreținându-i perpetua devenire" (*ibidem*).

Desăvârșirea cunoașterii prin științe exacte (componente perfectibile ale oricărei culturi perfectibile) se realizează în viziunea lui Husserl prin rezultatele la care ele acced și prin dobândirea dimensiunii filosofice de către cercetările desfășurate: „în raport cu denumirile științelor, cuvântul «filosofie» semnifică un gen de cercetări care dă tuturor celorlalte, într-o anumită măsură, o nouă dimensiune și, cu aceasta, *o ultimă desăvârșire*" (Husserl, 1994, p. 7). Fără *perspectiva filosofică, toate științele devin imperfecte*, exprimă o anumită fațetă a imperfecțiunii în domeniul cunoașterii, în genere, și se alătură imperfecțiunii filosofiei însăși. Manifestat neîndoielnic, atributul amintit se configurează atâta vreme cât filosofia nu accede la statutul de știință riguroasă. Ideea că metafizica este o iluzie și că investigarea pozitivă a faptelor (prin știință) rămâne singura modalitate de cunoaștere a oricărui obiect epistemic a fost susținută de numeroși teoreticieni, de la A. Comte încoace: T.B. Bottmore, R. Nisbet, A. Giddens ș.a. O obiecție față de această idee formulează Husserl, el sugerând că puternica, necondi-

ționata admirație pentru potențialul cognitiv al științelor exacte ar trebui sever amendată și, implicit, raționalizată prin luarea în considerație a aspectelor din care derivă imperfecțiunea ontologică a teoriilor științifice în cauză. Deși au caracteristici distincte, imperfecțiunile științelor exacte, ca și imperfecțiunile filosofiei[1] evidențiază același fapt incontestabil: generalizarea imperfecțiunii cunoașterii omenești în ansamblu. Considerată obiect de reflecție, cel puțin în orizontul filosofiei lui Husserl, imperfecțiunea generalizată a cunoașterii trădează nostalgia omului pentru performanța cunoașterii desăvârșite, dar și manifestarea conștiinței neîncetatei perfectibilități a descoperirii lumii nemărginite.

III.4.5. „Cetatea perfectă"

Perfecțiunea organizării și funcționării cadrului social al existenței umane se regăsește ca temă privilegiată în cuprinsul problematicii filosofiei sociale. Asimilată cel mai adesea utopiei și numai rareori uchroniei, ea se originează în realitatea socială și conține o imagine sublimată a acesteia. „Cetatea perfectă" reprezintă un spațiu grupal mărginit fie de „lumea coruptibilă a istoriei", fie de „idealitate" (S. Antohi, 1994, p. 12). De asemenea, reprezentările omului social despre „lumile" perfecte oscilează între imaginea utopiei ce *nu solicită* „ceva"

---

[1] În filosofia lui Husserl, *imperfecțiunea științelor exacte* provine din existența unui orizont infinit de probleme nerezolvate (stimulative, de altfel, pentru impulsul uman cognitiv) și din neajunsurile prezentării conținutului doctrinar atunci când ea include „resturi de neclaritate sau imperfecțiuni în însăși ordinea sistematică a dovezilor și teoriilor" (Husserl, 1994, p. 7). În domeniul filosofiei, imperfecțiunea nu constă, ca în cazul precedent, în incompletitudine, ci în exasperanta absență a certitudinii: „totul, în mod absolut, este controversat aici; oricare luare de atitudine constituie numai o chestiune de convingere individuală, de interpretare de școală, de „punct de vedere" (*ibidem*, p. 8). Valabilă cu privire la filosofie în genere, imperfecțiunea la care se referă Husserl o amintește și pe aceea – particulară – a filosofiei morale, sugerată de ambiguitatea soluțiilor la care aceasta din urmă accede. De pildă, moralistul Dalai Lama este conștient că individul care studiază morala se situează în vecinătatea imperfecțiunii atât prin neputința de a generaliza, cât și prin imposibilitatea de a „intra în detalii precise". În plus, în probleme de etică, „rareori, dacă nu chiar niciodată, o situație este complet albă sau neagră. Aceeași acțiune va avea diferite nuanțe și diferite grade de valoare morală în circumstanțe diferite" (Dalai Lama, 2000, p. 10).

determinat – nici măcar „ceva" ambiguu sau neclar (G. Liiceanu, S. Antohi) – şi imaginea utopiei originată într-un ideal clar definit, pe care concomitent îl şi exprimă, şi care *revendică*, pretinde, cere „ceva" anumit (T. Cătineanu).

Pentru primul caz, utopiile tradiţionale (Morus, Campanella, Cadet, Meslier, Mably, Morelley, Babeuf, Winstanley, Saint Simon, Ch. Fourier, R. Owen) într-un discurs care „nu revendică nimic", *descriu* „o lume care principial nu există" (G. Liiceanu, 1986, p. 139). Utopiile de tipul *Republicii* lui Platon, afirmă S. Antohi (1994, p. 11), ţintesc „nelocul şi ne-timpul spiritului". Pentru cea de a doua situaţie, utopiile nu sunt lipsite, totuşi, de un „obiect" asumat ca ideal, numai că natura lor este nerealistă deoarece „se cere prea mult sau altceva decât poate oferi realitatea" (T. Cătineanu, 1987, p. 31); în ultimă instanţă, tocmai din această direcţie provine caracterul lor irealizabil.

Deosebindu-se de nonideal, idealul utopic constituie „replica exaltată, naivă, nostalgică sau iluzorie"[1] la o realitate imperfectă, devenind – prin atributele prin care se manifestă – el însuşi nedesăvârşit. Unei imperfecţiuni reale i se adaugă, aşadar, o nedesăvârşire imaginată sub forma unui proiect fantezist, ca soluţie de depăşire a celei dintâi. Spre exemplu, ca replică la obositoarele imperfecţiuni reale, cetatea ideală platoniciană înfăţişează spectacolul neaşteptat al desăvârşirilor tuturor aspectelor existenţei imaginare.

Perceput cu o frecvenţă prea mare (pe care o deplânge C. Noica) drept un dialog care oferă exclusiv un tip ideal de stat, *Republica* lui Platon a fost scrisă pentru om (în acest caz, el fiind ireductibil la omul politic) şi „culminează în descrierea a cinci tipuri de oameni: omul suveranităţii morale şi de cunoaştere (numit om regal sau aristocratic),

---

[1] T. Cătineanu (1987, pp. 33-35) apreciază că instituirea idealului utopic se întemeiază pe existenţa unui complex de factori de natură *obiectivă* (spre exemplu, absenţa cristalizării sau insuficienta cristalizare a nevoilor şi intereselor unei comunităţi), de ordin *cognitiv* (ca în cazul incompletei conştientizări a resurselor de metamorfozare a realităţii socio-umane şi al evaluării incorecte a şanselor de concretizare a unui proiect) şi de tip spiritual. În ultima categorie de factori, teoreticianul român integrează *visarea* (în ipostaze precum simpla reverie sau imaginarea creatoare a unei stări ideale), *nostalgia* (asociată nu doar cu trecutul – cum regăsim în mit –, ci şi cu viitorul) şi *iluzia* (înţeleasă ca o perpetuă confuzie sau substituţie între ceea ce este real şi ceea ce este imaginar).

omul timocratic, cel oligarhic, omul democratic şi cel tiranic" (C. Noica, 1986, p. 10). Prin intermediul unui Socrate care „vorbeşte, construieşte, înalţă şi rânduieşte cu înverşunarea – admirabilă, ce-i drept – unei maşini de înţelepciune" (A. Cornea, 1986, p. 30), opera platoniciană conturează *cetatea ideală care încumbă prin sine diferite tipuri de perfecţiuni*. Astfel, se înfăţişează şi se argumentează un traseu original care include dreptatea perfectă (Platon, 1986, p. 93), nedreptatea desăvârşită (*ibidem*, p. 104) sau, mai mult, dreptatea şi nedreptatea „supreme" (*ibidem*, p. 109); se asociază meseriaşul perfect (*ibidem*, p. 100) cu arta perfectă (*ibidem*, p. 102) şi cu desăvârşirea artei (*ibidem*, p. 101); se prezintă desăvârşirea unui obiect (*ibidem*, p. 420), a unei acţiuni („vorbirea perfectă" – *ibidem*, pp. 111 şi 411), a unei atitudini (opoziţia perfectă – *ibidem*, p. 388) sau a oamenilor – „desăvârşiţi în putinţa de a face nedreptăţi" (*ibidem*, p. 110). Stabilirea corespondenţelor dintre tipurile de cetate şi cele de om, realizată de Platon în ultima parte a *Republicii*, îi permit lui C. Noica identificarea unei alte ipostaze a perfecţiunii, dincolo de toate celelalte pe care filosoful grec le numeşte, şi anume „perfecta homothetie" (C. Noica, 1986, p. 11). Aceasta s-ar regăsi şi în creaţia lui Aristotel, chiar dacă el îşi propusese atât de mult să se îndepărteze de concepţia lui Platon. Se crede că Stagiritul n-ar fi intenţionat să creioneze înfăţişarea unei cetăţi ideale, dar o serie de pasaje din *Politica* (1322, b, 38, 1238, a, 1, 1324, a, 18, 1328, b, 33) demonstrează tocmai contrariul. Totuşi, deosebirea faţă de profesorul său constă în legarea cetăţii ideale „de mai multe premise realizabile" (cf. C. Tsatsos, 1979, p. 247).

Din cuprinsul extrem de bogat al istoriei utopiilor (despre care S. Antohi, 1991, pp. 236-266 ne asigură că este ... utopic să sperăm a-l cuprinde exhaustiv, dar pe care acelaşi autor încearcă să-l evidenţieze oferind unele repere cronobibliografice), societatea perfectă configurată în urmă cu un deceniu de J. K. Galbraith cuprinde accente interesante pentru că aparţin gândirii unui contemporan. Economistul american descrie profilul societăţii perfecte pe baza unei viziuni optimiste asupra vieţii şi din perspectiva unui practician al deciziilor macrosistemului social. Referindu-se la societatea ideală (problemă asimilată, de altfel, unei chestiuni la „ordinea zilei"), autorul îşi asumă conştient dificultăţile pe care le ridică problema explicării binelui, a determinării trăsăturilor perfecţiunii la nivel social, problema „definirii realizabilului" etc. Pe

ansamblu, Galbraith „se referă la o societate perfectă ca la o societate realizabilă" (J.K. Galbraith, 1997, p. 13).

O structură comunitară – care aparține nu doar celor bogați, ci și săracilor, adică tuturor (*ibidem*, p. 17), și care își caută desăvârșirea printr-un efort introspectiv – se va plasa atât în afara socialismului, cât și în afara capitalismului clasic (*ibidem*, p. 24). Credibilitatea premisei generice formulate de teoreticianul american se bazează pe faptul că „odată cu dezvoltarea și diversificarea economiei moderne, „statului i-au fost impuse din ce în ce mai multe responsabilități" (*ibidem*). În consecință, impresia, instituită din motive neclare în conștiința omului modern, potrivit căreia modelele au fost căutate doar de către cei vechi, poate fi abandonată. Vremurile de astăzi se aseamănă mai mult decât putem bănui sau putem crede și accepta cu cele de ieri.

În ultimă instanță, atenția acordată utopiilor semnifică, pe de o parte, interesul pentru istorie, iar, pe de altă parte, nevoia de perfecțiune. De aceea, utopiile, ca și creatorii lor sunt prezențe absolut necesare în toate societățile. Să amintim sugestia făcută în acest sens de R.L. Heilbroner (1994, p. 133): „Ne par oare ridicoli acești făuritori de Utopii? E adevărat că toți au fost niște visători – dar, cum a zis odată Anatole France, *fără visători omenirea ar trăi încă și azi în peșteri*. Nici unul n-a fost lipsit de un dram de țineală: până și Saint-Simon a făcut speculații serioase privind posibilitatea ca într-o bună zi cel mai inteligent dintre animale, castorul, să ia locul omenirii".

III.5. Concluzii

Ansamblul considerațiilor asupra extensiei înfățișărilor desăvârșirii permite formularea unei prime concluzii cu privire la semnificațiile sau înțelesurile idealului. Între numeroasele accepții ale termenului „ideal", două dintre acestea (evidențiate cu claritate după opinia noastră în paginile precedente este necesar să se deosebească și să se rețină: pe de o parte, accepția ontologică/filosofică și, pe de altă parte, cea praxiologică și axiologică, în general, și etică, în special (cf. T. Cătineanu, 1987, p. 9). *Sensul ontologic* al idealului se instituie prin distincția și opoziția dintre ideal (respectiv idealitate) și material

(respectiv materialitate). *Semnificația praxiologică/axiologică/etică* evidențiază, finalmente, existența idealului moral ca „formă de configurare sau cristalizare a idealității în general". Relația dintre cele două accepții constă în faptul că „pe un plan foarte larg, cele două semnificații sunt corelate" (*ibidem*).

Vastul registru în care a fost invocată perfecțiunea sau desăvârșirea evidențiază identificarea conținuturilor acesteia cu tot felul de acțiuni, evenimente, stări, situații, produse ș.a.m.d. integrate vieții persoanelor și comunităților. Recurgerea masivă la apelative de genul „ideal", „desăvârșit", „absolut" etc., inclusiv în etichetarea unor situații reprobabile ori provizorii, demonstrează nevoia permanentă a omului de perfecțiune. Este vorba despre o trebuință spirituală fundamentală prezentă chiar și (mai ales) atunci când actele lui nu sunt situate suficient de sus într-o ierarhie a valorilor. Mai mult, am putea spune că *perfectibilitatea este o prezență obsesivă*, deci mai puțin conștientizată, în viața oricărui individ normal atât timp cât aspiră la „mai binele" său[1]. Pornind de la un nivel anumit și relativ realizabil al împrejurărilor proprii de viață, omul își proiectează continuu noi standarde care i-ar putea procura un surplus de satisfacție spirituală, de avantaje materiale, de siguranță, de prestigiu, de confort etc. Reprezentarea maximală a ceea ce urmează să

[1] De altfel, în istoria gândirii etice s-au dezvoltat două teorii distincte, perfecționismul moral și progresivismul moral, pe baza evidențierii tendinței de perpetuă perfecționare a omului, a manifestărilor lui, a existenței acestuia. *Perfecționismul moral* (numit, sub influența personalismului energetic, și energetism sau energism moral) consideră perfecțiunea ca scop al comportamentului moral și, concomitent, drept criteriu al Binelui, ca și al moralității. Promovând un model al devenirii morale a personalității, perfecționarea solicită/angajează/se bazează pe efort uman substanțial, total (fizic, intelectual, moral, psihologic), devenind astfel *autoperfecționare*. Ca depășire a nedesăvârșirilor pe care omul le posedă, perfecțiunea/perfecționarea conferă dreptul la existență cu condiția *de a nu se institui/produce pe direcția răului*. Prin urmare, necesitatea cea mai evidentă pe care o afirmă actul perfecționării se referă la instituirea dimensiunii sale morale și, implicit, apreciem noi, pedagogice. *Progresivismul moral* percepe ideea evoluției morale ca progres care marchează o mutație radicală sau o transformare calitativă. Dacă perfecțiunea/perfecționarea are loc la nivelul unei valori date sau a unei calități determinate, progresul generează transferul la nivelul unei valori noi. Rezultă că perfecțiunea este cuprinsă în progres, iar ambele implică respectarea exigenței morale. Să observăm că explicațiile gânditorilor care susțin aceste puncte de vedere integrează și ideea că tendința perfecționării sau a progresului moral presupune prezența unui ideal.

se înfăptuiască nu este altceva decât imaginea idealului. Întrucât ființa umană normală nu poate trăi fără să acționeze, conchidem că *actorii umani au în natura lor capacitatea de a produce/reproduce unele idealuri și/sau de a formula altele noi*. Strategia inefabilă de construire a idealului se întâlnește atât *la nivel de individ (ideal personal), cât și la nivel de grup (ideal comunitar sau ideal societal)*.

Pentru cea mai mare parte a oamenilor, *corolarul reprezentărilor asupra idealului vizează divinitatea* și are semnificația de „desăvârșire absolută" sau de „desăvârșire a desăvârșirilor". Printr-o atare modalitate de desemnare, omul a diferențiat între „micile" lui desăvârșiri, la care poate aspira fără a fi acuzat de impietate, și suprema sau dumnezeiasca desăvârșire care le asistă și condiționează pe cele dintâi; *calitatea desăvârșirii este atribuită umanului, naturii, transcendentului (mai ales acestuia) și, evident, manifestărilor lor aferente*. Despre transcendență și natură se spune, se acceptă că sunt perfecte prin ele însele[1]. În schimb, despre om se afirmă că deține doar potențialitatea perfecțiunii deoarece este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu și are capacitatea de a proiecta/reproiecta, de a urmări/realiza idealuri. Desăvârșirea umanului rămâne dependentă în mod direct și decisiv de această potență. Cu alte cuvinte, atunci când omul încearcă să-și aproprie perfecțiunea fără a nesocoti deschiderea axiologică instituită de divinitate, el se apropie cel mai mult de esența lui și astfel, într-o manieră personală, se îndumnezeiește. Pentru credincioși, calea perfectibilității reprezintă varianta superlativă de accedere la ideal.

Uzând de o anumită modalitate de clasificare, membrii unei societăți pot fi împărțiți în trei mari categorii: subnormali, normali și supranormali. Primii sunt relativ puțini, raportat la ansamblul populației, și au de suferit povara unor handicapuri fizice, mentale, comportamentale etc. *Normalii* sunt cei mai mulți și, aspect deosebit de important, impun axa axiotropică a spațiului socio-cultural în care trăiesc. *Supranormalii* de tipul geniilor sau talentaților, respectiv cei care creează

[1] Și la nivelul existențial al naturii omul a introdus ierarhii, considerând că natura este reflectarea voinței divine. Spre exemplu, la nivelul mentalității comune se apreciază că mutațiile genetice, dispariția unor specii, secetele prelungite etc. sau, dimpotrivă, recoltele bogate, precipitațiile normale ș.a. sunt dovezi ale intervenției divinității în viața naturii.

valori ce depăşesc expectanţele timpului cultural, prin influenţele pe care le au asupra restului oamenilor provoacă, de regulă, deplasarea progresivă a axei axiotropice. Toate tipurile umane delimitate au opţiuni relativ diferenţiate asupra conţinuturilor idealului. Astfel, pentru subnormali intrarea în sfera normalităţii la nivelul existenţei naturii constituie cea mai înaltă realizare a lor[1], fără a exclude, însă, şi alte tipuri de aspiraţii. Pentru cei din sfera normalităţii, ideal ar fi/este ca persoanele în cauză să-şi conserve condiţia şi să-i adauge, treptat, o serie de conţinuturi oferite de acţiunile celor din categoria supranormalilor. În sfârşit, pentru aceştia din urmă, argumentele fundamentale ale existenţei lor sunt creativitatea şi perfectibilitatea; mai mult, ei propun modele care orientează idealurile altora şi, la prima vedere, par a fi nişte rebeli. Totuşi, în pofida faptului că supranormalii sunt – numeric – cei mai puţini şi/ sau – comportamental – au atitudini nonconformiste, ei înşişi sunt nevoiţi să se integreze în măsură şi manieră satisfăcătoare mediului social din care fac parte în mod formal. Idealurile lor personale şi variantele instrumentale utilizate pentru a ajunge la primele trebuie să satisfacă exigenţa de a nu suprima ceea ce este socialmente recunoscut. În felul acesta, societăţile tind să-şi prezerve anumite idealuri pentru perioade mari de timp în scop

---

[1] În acţiunea educativă putem identifica cu uşurinţă argumente de ordin atât teoretic, cât şi practic pentru a susţine ideea că normalitatea constituie un autentic ideal. Literatura pedagogică a propus şi utilizează o arie conceptuală bogată (educaţia integrată, educaţia specială/ specializată, integrarea şcolară, pedagogia diferenţiată, socializarea anticipativă, proiectul individual de formare, strategii de intervenţie, psihopedagogie specială, asistenţă medico-pedagogică, asistenţă psiho-pedagogică) ce sintetizează tocmai recursul, apelul la normalitate. Persoanele care se află în situaţii ce se abat într-un fel sau altul de la normalitate (prin prezenţa unor handicapuri sau deficienţe, incapacităţi, dezavantaje, prin inadaptări, prin delincvenţă sau prin plasarea în situaţii de risc etc.) sunt acceptate ca subiecţi ai actului formării faţă de care trebuie să se adopte strategii de acţiune riguros adecvate. În intervenţiile teoretice ale specialiştilor, ca şi în numeroase documente oficiale ale unor organisme implicate direct sau indirect în acest tip de asistenţă, se exprimă ideea că familiile persoanelor aflate în situaţii speciale şi comunităţile de apartenenţă au responsabilităţi distincte în *sensul integrării sau al normalizării statutului persoanelor în cauză*. Normalitatea trebuie apreciată ca reper fundamental al asistenţei categoriilor de persoane vizate ca urmare a considerării ei drept autentic ideal. Faptul evidenţiat explică, din punctul nostru de vedere, însăşi posibilitatea formulării – pentru activitatea direcţionată spre tipul de situaţii menţionate – *a principiului normalizării* şi, derivate din acesta, a strategiilor de intervenţie aferente (C. Neamţu, A. Ghergut, 2000).

autoprotector. În același timp însă, prin plusările proiective individuale, conținuturile idealurilor grupale se erodează în măsuri variabile și se adecvează cu mai mare sau mai mic succes pentru a corespunde expectanțelor marii majorități a populației. În consecință, *orice societate se confruntă cu o dialectică inefabilă proprie a construirii și apropierii idealurilor colective și individuale*. Din punctul de vedere al raporturilor persoană–comunitate de apartenență, grupul *nu trebuie* să sufoce aspirația spre perfecțiune a individului, după cum celui din urmă nu-i este îngăduit să facă abstracție de grup și să se izoleze de el[1].

Reprezentările umane asupra desăvârșirii vizează *conținuturi care pot fi considerate chiar antinomice:* de la „alimentul perfect" și „locuința perfectă", la „crima perfectă", de la „bărbatul perfect" sau „femeia perfectă" la „arma perfectă", de la „omul de lume desăvârșit" la „războiul perfect" sau „lovitura perfectă" ș.a.m.d. Este ușor să sesizăm că genurile de perfecțiuni enumerate se plasează atât în sfera dezirabilului, cât și în cea a indezirabilului. În același timp, constatăm că perfecțiuni de tipul „crimei perfecte", „armei perfecte" etc. sunt, totuși, dezirabile, deși doar pentru un număr foarte restrâns de indivizi; aspectele respective sunt invariabil sancționate, stigmatizate cu fermitate de către ceilalți membri ai societății. În schimb, „medicamentul perfect", „alimentul perfect", „locuința perfectă" etc. sunt dorite inclusiv de cei care la un moment oarecare din viața lor optează pentru ceea ce socialmente este respins. Prin urmare, *actele, evenimentele, stările, produsele etc. prezente în societate se clasifică dihotomic în dezirabile–indezirabile, agreabile–dezagreabile, morale-imorale etc.* dincolo de conținuturile voințelor sau aspirațiilor individuale.

În confruntarea cu atari situații nu putem să nu ne întrebăm: de ce societatea validează doar unele categorii de perfecțiuni și le invalidează pe altele? de ce împărțirea lor este neapărat dihotomică, deci radicală, din moment ce putem vorbi de „răul cel mai mic", de „binele cel mai mare", de momente de viață indezirabile, dezagreabile, dar

[1] Observația noastră exprimă, de fapt, o cerință de tip imperativ; istoria socială înfățișează destul de numeroase și nefericite cazuri contrarii, de retrageri voite și nevoite din social, finalizate însă, în mod dramatic, prin pierderea de către cei în cauză a calității lor fundamentale – umanitatea.

tolerabile etc. Răspunsul la ambele întrebări presupune apelul la argumente de ordin moral. Astfel, *scopul oricărei perfecțiuni trebuie să fie atestat de morala colectivă,* adică de accepțiunea acordată de grupul social (asupra) binelui și răului. Urmarea acestui efort colectiv constă în fixarea „înălțimii" perfecțiunii. Ca atare, unele conținuturi „perfecte" („lovitura perfectă", „arma perfectă" etc.) sunt respinse pentru că sunt imorale sau încearcă să eludeze moralitatea, în timp ce altele, care nu cad în astfel de greșeli, sunt recunoscute, prețuite, conservate și recomandate persoanelor și grupurilor vreme îndelungată. Mai mult, pentru a nu se crea confuzii între gradele înfățișării binelui și răului, chiar dacă oamenii se folosesc în mod curent de o serie de trepte intermediare între bine și rău, se recurge la etichetarea dihotomică a faptelor tocmai pentru a nu se ajunge în situația de a identifica, culpabil, moralitatea cu imoralitatea și invers. De aceea, unele tipuri de perfecțiuni sunt asociate cu imoralitatea și, repetăm, chiar dacă sunt fațete ale desăvârșirii, nu pot fi acceptate ca ipostaze ale idealurilor umane colective. În consecință, orice ideal uman, indiferent dacă vizează aspecte economice, politice, juridice, administrative etc., *trebuie să se fixeze pe o profundă, pe o autentică dimensiune morală. În caz contrar, el reprezintă un pseudo-ideal, alunecă spre non-ideal, provoacă situații anomice, psihoze, nevroze pentru indivizi și dezagregări la nivel grupal.*

Pentru a nu fi sancționați de către ceilalți membri ai societății în care se manifestă, actorii vieții sociale trăiesc mereu (în) starea de „ucenicie morală" indiferent de statutele pe care le au și de rolurile pe care le joacă. De la faza copilăriei și până la cea a senectuții, omul este supus unui proces de inițiere/reinițiere și de consolidare morală vizând consensul cu exigențele moralei curente din mediul social în care viețuiește. Învățarea moralei se realizează însă nu numai în raport cu exigențele situațiilor existențiale obișnuite, chiar banale, ci și în funcție de conținu-turile idealurilor la care comunitarii aspiră. În felul acesta, *identificând efectele nocive antrenate de perfecțiunile lipsite de dimensiunea morală, indivizii învață să ierarhizeze adecvat idealurile.* Dacă moralitatea trebuie să caracterizeze orice act uman, atunci, cu atât mai mult acțiunea unică a formării morale a indivizilor nu poate fi lăsată la voia întâmplării. Dobândirea de priceperi, deprinderi, abilități, integrarea socială etc. lipsite de moralitate sunt mai curând simulări ale apartenenței

la viața umană, prin aceasta devenind atentate la natura ei specifică. Interesant este faptul că cele mai frecvente abateri de la moralitate se produc atunci când oamenii își formulează idealuri. Capitalul moral de care persoanele dispun în momentele opțiunii pentru anumite idealuri tinde să fie eclipsat sau nevalorizat întrucât tocmai el poate obstrucționa amplitudinea idealului. De pildă, un pictor ajunge să-și considere opera ca maltratată sau neîmplinită *dacă* este nevoit să respecte în conținutul imaginat canoane de ordin moral; la fel – un om bogat din punct de vedere financiar poate ajunge să nu-și valorifice pentru sine potențialul economic pentru că riscă să fie acuzat de imoralitate în condițiile în care mulți indivizi sunt săraci în mediul în care el trăiește. Pentru evitarea unor astfel de situații critice, dizolvante, societatea își creează, de regulă, mecanisme specifice de promovare a idealurilor. Astfel, ea inhibă idealurile individuale care – din perspectiva moralității – nu concordă cu idealurile colective și, mai mult, *îi educă, îi învață pe indivizi să-și propună doar acele idealuri care nu vor fi supuse oprobriului public în proxima perioadă.* În condițiile descrise, *idealurile umane dobândesc, inevitabil, pe lângă dimensiunea morală și dimensiune pedagogică:* societatea, grupul, alteritatea reprezintă sursele informative și formative pentru individ, iar acesta rămâne pe tot parcursul vieții un „învățăcel" în ale desăvârșirii (inclusiv în ale desăvârșirii morale).

La nivel uman, *desăvârșirea depinde atât de convergența unui număr mare de însușiri, cât și de calitatea lor intrinsecă.* Filosoful F. Bacon a evidențiat explicit detaliul reținut atunci când a afirmat că „desăvârșirea putințelor atârnă de compoziție și de o mai mare diversitate a părților alcătuitoare" (F. Bacon, 1976, p. 112). Omul desăvârșit poate fi și bun, și frumos, și manierat, și corect, și puternic etc., dar oricâte atribute ar cumula acestea nu-l vor putea propulsa în starea perfecțiunii perfecțiunilor. Această calitate aparține exclusiv divinității și constituie însăși natura ei. Creație a divinității, omul este ființa care realizează doar etape sau pași spre desăvârșire și rămâne pentru totdeauna perfectibil. De aceea, perfecțiunea perfecțiunilor nu poate reprezenta în nici o împrejurare un criteriu de evaluare a omului. Pentru nivelul uman, orice tentativă de operare cu criteriul indicat arată absența respectului față de divinitate și demonstrează, în ultimă instanță, profunda ignoranță la care conduce slaba inteligență umană (*ibidem*, p. 113).

În aceste circumstanțe, este evidentă necesitatea distingerii precise între *nedesăvârșire* și *desăvârșire*, pe de o parte, și între *perfecțiunea transcendentului și perfecțiunea umană*, pe de altă parte. Cu privire la cel de al doilea plan al distincțiilor formulate, desăvârșirea desăvârșirilor reprezintă (tautologic, desigur), Absolutul Absolut, iar desăvârșirea omului presupune perfecționarea neîncetată tinzând asimptotic spre Absolut (P. Țuțea). Pornind de la orizontul limitat al perfecțiunii umane și de la continua, dar necesara căutare umană a Absolutului, expresiile „mai perfect" sau „mai mult ca perfect" au sens nepleonastic (atunci când nu ne interesează categoriile gramaticale numite ca atare).

Idealurile urmărite de oameni au în comun, pe lângă dimensiunea moral-pedagogică (când o posedă...), forma lor, întotdeauna – perfecțiunea, desăvârșirea. Ele diferă, însă, în privința conținuturilor, în funcție de care se și stabilesc tipurile idealului. Dacă pentru abordarea metafizică a idealului ar trebui să pornim de la separarea dintre relativ și absolut și de la sciziunea teluric-divin, atunci conținuturile relative, telurice ale idealurilor umane – derivate din limitarea condiției umane – nu epuizează și nici nu aproximează idealul perfecțiunii absolute (N. Losski). Cu alte cuvinte, despre conținuturile idealului divin avem doar idei, avansăm speculații, supoziții etc., însă nici măcar în plan cognitiv (implicit, este evident că nici în cel real!) nu accedem la certitudini, la imagini precise.

Condiția paradoxală a omului constă în faptul că el aspiră la plenitudinea absolută a existenței ca „unitate înfăptuită a tuturor conținuturilor ei convergente" (N. Losski, 1997, p. 50), dar, în același timp, individualitatea umană „nu vrea și nu poate să se mulțumească cu nici un conținut condiționat limitat" (Soloviov, cf. *ibidem*). Finalmente, „rezultă de aici că omul care aspiră la plenitudinea absolută a existenței își propune nici mai mult, nici mai puțin decât să urce pe treapta existenței lui Dumnezeu", a Ființei de Maximă Realitate (*ibidem*). Or, nici eroilor, nici înțelepților, nici sfinților nu le este îngăduit să atingă treapta superioară de ființare întrucât aparțin unei alte naturi. Râvnind atât de departe, omul fie devine treptat conștient că săvârșește o impietate, fie rămâne să se împotmolească într-o stare sisifică.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

IV. ÎN CĂUTAREA PERFECȚIUNII: REPERE EPISTEMICE ȘI FILOSOFICE

În pofida aprigelor dispute filosofice derulate în decursul timpului pe marginea problematicii idealului, chiar în ciuda acordului gânditorilor cu privire la existența acestuia, în momentul actual suntem departe de un consens în problema *identității conținutului valoric al idealului*. Avem de a face cu o situație paradoxală, caracterizată de prezența răspunsurilor „finale", pe de o parte, și de constituirea răspunsurilor imprecise, pe de altă parte. Din primul punct de vedere, este clarificată în afara oricărei suspiciuni, identitatea conținutului valoric al idealului pentru anumite niveluri ale manifestării umane. Astfel, se acceptă unanim că idealul cunoașterii este *adevărul*, cel al artei – *frumosul*, acela al moralei – *binele* etc. Din al doilea punct de vedere, privitor la imprecizia răspunsurilor formulate în chestiunea conținutului valoric al idealului, este suficient să ne gândim – de exemplu – la avatarurile construirii idealului de om evidențiate de noi prin referirile la erou, înțelept și sfânt pentru a accepta caracterul deschis al soluționării problemei menționate.

„Obsesia idealului" despre care aminteam în paginile anterioare se verifică atât cu privire la *istoria socială*, unde se remarcă prezența acestuia începând cu vremurile antice și ajungând până în zilele noastre, cât și referitor la formele manifestărilor umane. Despre cele din urmă constatăm că *la nivelul tuturor activităților pe care le inițiază și derulează, omul își propune/fixează/clarifică/urmărește și realizează idealuri*. În considerațiile următoare vom încerca să evidențiem faptul că *„obsesia idealului" s-a dovedit productivă în viața persoanelor și a comunităților și că ea a întreținut inițiative, demersuri prin care idealurile au atins anumite grade de perfecțiune, păstrând însă tendința de extensie a completitudinii. Aspirația la perfecțiune explică și*

motivează realitatea perfectibilității. De aceea, ne-am propus să urmărim aspectul menționat în legătură cu un referențial reprezentativ al manifestărilor socio-umane și anume cunoașterea, în general și cunoașterea filosofică, ca gen al primeia. Prin urmare, evidențiind unele repere epistemice și filosofice ale cunoașterii, răspundem pozitiv întrebării: „influențează aspirația la desăvârșire realitatea?".

IV.1. Perfectibilitatea cunoașterii

Interesul și efortul omului de a cunoaște universul în care trăiește, precum și lumea de dincolo de sine, s-au materializat de-a lungul timpului în acumularea unui impresionant tezaur de date descriptive, explicative, normative, prognostice ș.a.m.d. Din perspectiva istoricității fenomenului, constatăm că apropierea de prezent se caracterizează printr-o *mărire spectaculoasă a vitezei de dobândire, dar și de utilizare socială a volumului cognitiv existent*. În acest sens, în urmă cu câteva decenii, V. Pavelcu evidenția în contemporaneitate creșterea în proporție geometrică a ritmului producerii cunoștințelor despre lume și, implicit, amploarea progresului științific, tehnic, economic, cultural, în genere: „ni se oferă astăzi – afirma psihologul ieșean – următoarele cifre: 3 ani ai dezvoltării sociale de azi fac cât 30 de ani din jurul anului 1900, cât 300 de ani din timpul lui Newton și 3000 de ani din era cavernelor" (V. Pavelcu, 1976, p. 156).

Capitalizarea uriașă de cunoștințe generează (în contextul diversificării complexului efectelor lor) o consecință specială, anume nevoia presantă trăită și conștientizată de către subiectul epistemic de a ordona sau de a structura întregul cognitiv acumulat în funcție de un set de criterii, el însuși rezultat al acțiunii unor factori nu doar subiectivi, ci și obiectivi[1]. Presiunea stânjenitoare a colosului informațional asupra propriului creator se diminuează astfel, făcând posibilă, pe de o parte, instituirea clasificărilor, tipologiilor, paradigmelor, schematizarea teo-

[1] Theodore Caplow, în sensul problemei analizate, afirma că „în natură orice se luptă, se combină, formează ansambluri trebuie în mod necesar să fie prins într-un triunghi ca model" (Theodore Caplow, 1971, p. 5).

riilor etc., iar, pe de altă parte şi ca urmare a celor dintâi, apropierea referenţialului sau obiectului epistemic de către agentul uman. Concomitent cu efortul omului de ordonare şi de structurare se desfăşoară selecţia şi, implicit, validarea produselor creaţiei umane; „creşterea nelimitată a multiplicităţii produce, în acelaşi timp, prin posibilităţile pe care le deschide, o validare prin comparare a acestor diferenţe, care se neutralizează reciproc şi intră în consonanţă ajungând la indiferenţă. Cultura noastră a devenit astfel o uriaşă maşinărie a validării prin comparare a diferenţelor pe care tot ea le-a produs" (A. Codoban, 1995, p. 103). Este evident că realizarea operaţiei ordonatoare se constituie ea însăşi ca veritabilă aventură a cunoaşterii umane, deoarece „cu cât e mai mare diversitatea, cu atât e mai greu să o aduci la un anume grad de unitate". Mai mult, cu cât diversitatea vizată este unificată, „cu atât e mai mare unitatea organică" (R. Nozick, 1995, p. 177).

Raportând ordonarea cunoştinţelor la perfecţiune, ajungem la concluzia că producerea celei dintâi semnifică atât aspiraţia spre desăvârşire, cât şi modalitatea instrumentală, strategia apropierii de ea. *Structurarea ideală echivalează cu identificarea paradigmei, iar aceasta devine metoda perfectă pentru descoperirea adevărului.* În ultimă instanţă, considerăm că, în căutarea desăvârşirii proprii, cunoaşterea caută regularităţi, scheme de tip geometric, paradigme adecvate şi metode eficiente. Productivitatea maximă la care fiecare în parte şi toate conduc le transformă *în instrumente perfecte* ale cunoaşterii animate de relevarea adevărului. Situaţia descrisă anterior caracterizează în egală măsură cunoaşterea ştiinţifică, cât şi pe cea filosofică.

La nivelul ştiinţei, „teoriile sunt evaluate invocând o anume idee de unitate în diversitate. Oamenii de ştiinţă vorbesc despre gradul în care o mare cantitate de date şi fenomene diverse sunt unificate prin explicarea lor cu ajutorul unui număr mic de legi ştiinţifice simple. A fost un triumf al legilor lui Newton să explice atât mişcarea corpurilor pe pământ, cât şi mişcarea corpurilor cereşti, aparent nelegate între ele; un ţel similar îi îndeamnă pe fizicienii actuali să caute o teorie unificată a câmpului pentru a da o singură explicaţie forţelor celor mai importante ale naturii" (*ibidem*).

Interiorizarea de către agentul uman *a necesităţii de a stăpâni informaţia* şi de *a o face utilă* propriei existenţe a condus la căutarea

soluțiilor optime ambelor aspecte. Acestea s-au dovedit a fi nu numai foarte diverse, ci și dintre cele mai surprinzătoare: „s-au preconizat *sisteme automate de stocaj și ordonare*, adică acțiuni indispensabile pentru ca informația să devină mai accesibilă. *S-au imaginat și criterii de reorganizare a școlii, a pedagogiei tradiționale* ameliorată prin saturarea optim-informațională a lecțiilor și calificarea pedagogilor în direcția selectării și ordonării materialului didactic. Deocamdată, însă, strategia și tactica luptei împotriva invaziei informaționale poartă servituțile defensivei" (Șt. Stössel, D.S. Ogodescu, 1978, p. 139). Atunci când interesul cognitiv al unui cercetător este axat pe o anumită problemă, cel puțin în faza de început, acesta se manifestă mai puțin prin creativitate și prin formularea unor idei personale și mai mult sau mai ales prin inventarierea teoriilor, concluziilor, opiniilor reprezentative anterioare în chestiunea respectivă.

Fără a asimila faptul menționat cu o regulă generală, *în domeniul cunoașterii filosofice a omului și a societății* referirile la concepțiile unor gânditori precum Socrate, Platon, Aristotel, Epicur, Kant, Hegel ș.a. sunt inevitabile, tot astfel cum – cu privire la anumite probleme – ei înșiși au apelat la argumente ale înaintașilor lor. De exemplu, Aristotel, în *Etica Nicomahică*, atunci când își propunea să arate „care este binele pe care-l vizează politica și care este binele cel mai înalt dintre toate în domeniul vieții practice" (Aristotel, 1988, p. 10), a evocat opiniile predecesorilor săi, inclusiv pe cele ale lui Platon. Gânditorul a selectat doar acele puncte de vedere care aveau răspândirea cea mai largă în spațiul său cultural și care erau evidente, recunoscute întemeieri raționale. În cazul strategiei cognitive de tratare a problemelor folosite de Stagirit, exegeții i-au acordat valoare metodologică distinctă, considerând că Aristotel a utilizat *metoda diaporematică* (Al. Boboc, 1978, pp. 708-714). Deși răspunsul propriu-zis la o chestiune sau alta tratată de filosof nu provenea exclusiv din analiza contribuțiilor antecedenților invocați (D. Bădărău, 1965, O. Hamelin, 1920, p. 233), el și-a conturat din „adumbrații" un context ideatic care i-a permis „deschiderea perspectivelor asupra felului în care trebuie găsită soluția unei probleme filosofice" (S. Petecel, 1988, p. 272). Aristotel însuși aprecia valoarea euristică a procedurii proprii urmate din motivul că „cel ce ascultă toate părțile, ca la un proces, va fi capabil să judece mai bine".

Dincolo de aluziile critice şi polemice, raportarea la achiziţiile cognitive ale predecesorilor exprimă nu doar precauţia întemeierii raţionale a ideilor formulate, ci, în acelaşi timp, şi intenţia de structurare, de ordonare a cunoaşterii în condiţiile în care există un anumit pluralism informaţional eterogen şi eteronom. Referitor la ultimul aspect, se observă că în spaţiul dezbaterilor filosofice sunt incluse, adesea, contribuţii remarcate, sesizate pentru contextul în care s-au produs, dar care nu sunt reţinute, de regulă, de istoria filosofiei. Asemenea intervenţii filosofice se caracterizează mai curând prin ineditul formei de exprimare şi mai puţin prin conţinuturi noi. În sensul celor afirmate, Diogene Laertios (1963, p. 470) reţinea în relatările sale despre vieţile şi doctrinele filosofilor faptul că „Epicur a fost un autor foarte fecund şi a întrecut pe toţi cei dinaintea lui în *numărul* scrierilor, care se ridică la aproape trei sute de suluri şi *nu cuprinde nici un singur citat din alţi autori*; toate cuprind cuvintele proprii ale lui Epicur". Faptul amintit nu este însă suficient pentru a ne determina să concluzionăm şi asupra originalităţii absolute a substanţei ideilor avansate de filosof. Este demnă, însă, de reţinut o consecinţă ulterioară a operei gânditorului şi anume competiţia dintre acesta şi un urmaş al său, Hrysip. Provocată, desigur, neintenţionat de către Epicur, „întrecerea" a fost asumată conştient şi probabil, destul de orgolios de către Hrysip. Cel din urmă „a încercat să-l întreacă în productivitate" pe Epicur de vreme ce, pentru fiecare subiect tratat de celebrul hedonist, „Hrysip, cu spiritul lui de rivalitate, trebuia să trateze unul de-o lungime egală" (*ibidem*)[1].

În concepţia kantiană, primele consideraţii din *Bazele metafizicii moravurilor* invită pe oricare filosof să aprofundeze problema „dacă nu ar fi nevoie de un specialist pentru fiecare din părţile filosofiei pure şi dacă nu ar trebui, spre binele întregii ştiinţe, să se atragă atenţia acelora care oferă publicului, pentru a-i face pe plac, empiricul şi raţionalul amestecate laolaltă" (I. Kant, 1994, p. 6). Împărţirea vechii filosofii greceşti în fizică, etică şi logică este apreciată de Kant drept o disociere

[1] Un alt detaliu menţionat de acelaşi Diogene Laertios (1963, p. 470) se referă la faptul că afirmaţii insuficient fundamentate au produs nu doar „anonimii" (pe scara istoriei), ci şi nume binecunoscute în lumea filosofilor. De exemplu, Hrysip „are aşa de multe citate că numai acestea îi umplu cărţile", dar, în această ipostază, el „a urmat exemplul lui Zenon".

corectă, oricând valabilă; ea „este cât se poate de naturală – susține gânditorul – și nimic nu ar fi de adăugat spre o îmbunătățire a ei" (*ibidem*, p. 5). Așadar, păstrând distincția amintită, Kant adâncește tratarea problemei enunțate plecând de la *„principiul care o întemeiază* pentru ca, în felul acesta, să putem fi siguri, pe de o parte, că este completă, iar pe de altă parte să-i putem determina exact subdiviziunile necesare" (*ibidem*). Ordonarea contribuțiilor filosofice se realizează după criteriul apartenenței obiectului cunoscut la categoria lucrurilor empirice sau a celor raționale. În funcție de reperul identificat, Kant distingea o dublă metafizică: una a naturii și alta a moravurilor. Criteriul de mai sus a putut fi aplicat astfel în domeniul fizicii și în cel al eticii. Dacă logica reprezintă „un canon al judecății și rațiunii valabil pentru orice gândire", ea „nu poate să aibă nici o parte empirică" (*ibidem*), deci nici o metafizică aferentă. Întemeierea acestui punct de vedere era operată de filosoful german prin invocarea faptului că *„natura însăși a științei reclamă ca partea empirică să fie separată întotdeauna, cu cea mai mare îngrijire, de partea rațională*, ca fizica (empirică) propriu-zisă să fie precedată de o metafizică a naturii, iar antropologia practică de o metafizică a moravurilor, care metafizici să fie curățate, amândouă, de tot ce este element empiric" (*ibidem*, pp. 6-7).

Prin urmare, metafizica moravurilor, ale cărei baze s-a străduit să le construiască filosoful din Königsberg, trebuie să-și fixeze ca obiect de investigație ceea ce este eliberat complet de empiric, ceea ce nu se identifică cu circumstanțele în care omul există și acționează, adică să se refere la ceea ce „comportă un caracter de necesitate absolută" (*ibidem*, p. 7).

Dimensiunea critică a filosofiei kantiene exprimă aspirația intrinsecă a autorului de *a ordona valorizator cunoașterea predecesorilor și de a o completa prin conceperea fundamentelor metafizice*. Astfel, o metafizică a moravurilor presupune o prealabilă critică a unei rațiuni speculative pure (*ibidem*, p. 9). Dintre cele două critici, Kant a realizat-o pe cea de a doua; cu ajutorul considerațiilor din *Bazele metafizicii moravurilor* a pregătit-o pe prima având convingerea că „o metafizică a moravurilor, în ciuda titlului ei care înspăimântă, poate deveni foarte populară și adaptabilă înțelegerii comune" (*ibidem*, p. 10). În maniera în care este conturat de către gânditorul german, exemplul

filosofiei fundamentelor prezintă relevanță pentru ipostaza *cunoașterii originale* pe care o poate produce subiectul uman cunoscător.

Indiferent dacă este revendicată de știință sau de filosofie, atunci când posedă caracteristica originalității, ca în situația filosofiei lui Kant sau a lui Aristotel, o teorie sau o concepție se singularizează și, astfel, diminuează posibilitățile ordonării la nivelul ansamblului. În caz contrar, (situație întâlnită, de pildă, la nivelul ideilor lui Hrysip), absența originalității, repetarea sau reluarea a ceea ce este deja cunoscut (chiar dacă în manieră inedită, personală, atractivă, explicită, sau, dimpotrivă, comună, obișnuită, încifrată, eliptică etc.) facilitează fie determinarea unei poziții într-o ierarhie a creațiilor, fie (adeseori) asocierea unei teorii sau a unei contribuții de o anumită factură (argumentativ – demonstrativă, critică, contestatară etc.) cu o paradigmă anterior formulată, dar deja impusă și recunoscută în temeiul primordialității ei istorice și, desigur, al relevanței axiologice intrinseci. De altfel, asemănarea până la asimilare a unor idei și/ sau teorii între ele motivează de ce istoria științei, a filosofiei, teologiei etc. *păstrează doar anumite contribuții și numai unele nume de creatori* dintre cele care au elaborat diferite puncte de vedere în domeniile respective.

Mențiunile avansate referitoare la problema perfectibilității cunoașterii ne îndreptățesc la delimitarea a două concluzii.

Producerea și, mai ales, aprofundarea cunoașterii, inclusiv a celei filosofice, se fundamentează în procesul structurării, ordonării, organizării cunoștințelor. Creația, în general, se realizează în egală măsură datorită „calității demiurgice" a omului, dar și ca urmare a exercitării capacității sale receptoare: „receptarea poate fi considerată un echivalent de creație a informației; [...] recepția înseamnă re-crearea informației!" (Șt. Stössel, D.S. Ogodescu, 1978, p. 142)[1].

Ierarhizarea valorică a capitalurilor informaționale se produce atât la nivelul unei problematici cognitive unitare (ea însăși obiect de investigație pentru un ansamblu de discipline științifice, pentru filosofie,

[1] Deși, așa cum rezultă și din text, ne însușim ideea omului-creator de cunoaștere, considerăm provocatoare, nu doar savuroasă, constatarea contrară a lui P. Țuțea (1993, p. 35): „de creat doar zeul crează, iar omul imită. [...] Omul nu face altceva decât să reflecte în litere, în muzică sau în filosofie petece de transcendență".

teologie etc.), cât şi la nivelul unui tip de cunoaştere (empirică, raţională, comprehensivă etc.), indiferent de aria tematică vizată. Pentru cel de-al doilea nivel, ştiinţa, filosofia, teologia, arta ca atare devin domenii care îşi revendică dreptul instituirii lor prin interesul pe care-l manifestă pentru cadre existenţiale restrânse. Formulând fiecare în parte argumente potrivit cărora sunt îndreptăţite să investigheze cu instrumente specifice ariile respective, ele neglijează uneori recunoaşterea serviciilor prin care-şi pot fi reciproc utile.

Interpenetrarea domeniilor cunoaşterii a devenit avantajoasă atât pentru fiecare domeniu în parte, cât şi pentru sistemul de ansamblu al cunoaşterii filosofice şi ne-filosofice. Neglijarea sau ignorarea reciprocă a domeniilor cunoaşterii conduce la un „antagonism al ideilor" despre care E. Cassiser (1994, p. 39) afirmă că „nu constituie numai o problemă teoretică gravă, dar şi o ameninţare pentru întreaga dimensiune a vieţii noastre morale şi culturale". Max Scheler evidenţiază gravitatea situaţiei raportându-se predilect la filosofia modernă: „în nici o altă perioadă a cunoaşterii omeneşti nu a devenit omul mai problematic faţă de sine decât în zilele noastre. Avem o antropologie ştiinţifică, una filosofică şi una teologică; acestea nu ştiu nimic una de alta. Ca urmare, nu mai avem nici o idee clară şi consecventă despre om. Multitudinea mereu în creştere a ştiinţelor particulare care sunt angajate în studiul oamenilor mai mult a încurcat şi complicat decât a elucidat conceptul nostru despre om" (M. Scheler, 1928, p. 13, apud. E. Cassirer, 1994, p. 39). Finalmente, suntem îndreptăţiţi să concluzionăm că perfectabilitatea cunoaşterii implică în mod necesar acumulare, dar nu mai puţin asocierea şi provocarea reciprocă a domeniilor investigative.

IV.1.1. Adecvarea metodei

Spectaculozitatea care caracterizează universul cunoaşterii contemporane plasează într-un orizont relativ obscur atât problema desăvârşirii omului prin mărimea capitalului cognitiv apropriat, cât şi chestiunea perfecţiunii actului cognitiv-epistemic ca atare. Actualmente, individul se percepe pe sine ca fiind copleşit întrucât nu mai poate să-şi propună să cunoască „totul despre toate". Mai mult, în relaţia cu „lumea informaţiilor", el devine cel mai adesea tot mai nesigur (din cauza

dinamicii conținuturilor și căilor de realizare a cunoașterii) și trăiește starea de inferiorizare (pentru că nu mai face față ritmului schimbării științei). Totuși, în pofida dificultăților pe care le are de întâmpinat și în ciuda eșecurilor pe care le consemnează, omul cunoscător, privit la modul generic, este departe de a se inhiba sau de a-și suspenda intențiile cognitive. De fapt, *el își întreține și își potențează aspirația la perfecțiune în toate domeniile, în special prin cunoaștere.*

Din punctul nostru de vedere, considerăm că putem vorbi fără echivoc de desăvârșirea acțiunii de cunoaștere – ca proces emergent aspirației corespunzătoare; ea se exprimă specific în două ipostaze: pe de o parte, în *căutarea metodei eficiente de cercetare* și, pe de altă parte, în constituirea sau formularea, într-un lanț impresionant, a *paradigmelor explicative*. În ultimă instanță, metodele de cunoaștere, ca și paradigmele elaborate reprezintă „instrumente" sau „mijloace" în căutarea perfecțiunii proprii, făcând posibil accesul la *adevăr – idealul dintotdeauna al reflectării cognitive.* Aplicând în mod preferențial aserțiunea precedentă la domeniul socio-uman și la cel filosofic, în mod particular, în cele ce urmează prezentăm câteva argumente sugestive în privința *rolului metodei în desăvârșirea cognitivă.*

Diogenes Laertios relatează că Epicur a dovedit interes, înclinații reale pentru aspectele metodologice ale cercetării de tip filosofic. Plecând de la recunoașterea importanței „cuprinderii esențiale a lucrurilor" (Diogenes Laertios, 1963, p. 473) și a rolului deosebit al însușirii unei „vederi generale" asupra lor, Epicur invită, totuși, la prudență epistemică deoarece „nu-i cu putință a înțelege doctrina [...] dacă nu suntem în stare să cuprindem în minte, în formule scurte, tot ce a putut fi lămurit cu grijă până în cele mai mici amănunte" (*ibidem*, p. 474). Filosoful subliniază valoarea considerării „lucrurilor care sunt neclare", a înțelegerii „lucrurilor semnificate din spatele cuvintelor" și a întrebuințării „înțelesului prim al fiecărui cuvânt" (*ibidem*).

F. Bacon (1976, p. 227) accentuează necesitatea și valoarea metodei de cercetare plecând de la lucida observație a „marginilor puterii științei omenești", a limitelor inerente aparținând facultăților cu care este înzestrat omul atât pentru acțiune, cât și pentru gândire. Marea forță a micilor resurse umane se constituie doar atunci când cele din urmă „sunt îndrumate cu metodă și judecată".

Deruta descoperită de R. Descartes în istoria filosofiei este generată de veşnicele dispute consumate între oamenii docţi care au, fiecare în parte, păreri proprii asupra diversităţii tematice a meditaţiei metafizice şi, implicit, asupra alternativelor metodologice adoptate: „una zice Platon, alta Aristotel, alta Epicur, Telesio, Campanella, [Giordano] Bruno, [Sebastian] Basso, Vanini. *Novatori toţi, spun fiecare altceva*" (cf. A. Dumitriu, 1990, p. 11). Intenţia lui Descartes de a reforma filosofia se bazează pe proiectul său explicit de a întrebuinţa în acest scop strategia matematică; *Etica* lui B. Spinoza (*ibidem*) se va înscrie mai târziu ca model ideal de aplicare în logica concepţiei gânditorului raţionalist.

Analizând un număr important de contribuţii semnificative ale istoriei filosofiei, Nae Ionescu generalizează ceea ce anterior am evidenţiat cu privire la Descartes: „fiecare filosof începe totdeauna cu o metodă, zicând că metoda de până acum nu a fost bună şi că are el una cu care merge la sigur, orb, pe firul filosofiei. Şi Aristotel şi Socrate au avut o asemenea metodă; şi Platon şi scolasticii au metode înrudite; şi Descartes are o metodă, Galilei alta; Bacon, Kant, Spinoza, Leibniz, toţi au metodele lor!". Gânditorii antrenează „un anumit fel de orientare în faţa existenţei din care „iese o lume subiectivă prin excelenţă" (Nae Ionescu, 1991, p. 58).

În contextul prezentării specificului filosofiei ca formă de cunoaştere a lumii şi a omului, faţă de trăsăturile caracteristice ale ştiinţei şi ale artei, I. Humă (1992, pp. 12-15) evidenţiază sintetic marea varietate a opţiunilor metodologice constituită în decursul istoriei cunoaşterii filosofice. Celebra maieutică socratică, abordarea reflexivă (după modelul matematicii) a lui Descartes, metoda metafizică impusă prin F. Bacon sau Th. Hobbes, dialectica în toate variantele sale (materialistă la K. Marx, negativă la T. Adorno, neoraţionalistă la G. Bachelard), metoda fenomenologică a lui E. Husserl, cea hermeneutică a lui P. Ricœur sau metoda analizei lingvistice dezvoltat• de Wittgenstein, Ryle ş.a.m.d. – toate alcătuiesc împreună o sistematizare impresionantă, pe cât de bogată, pe atât de valoroasă. În opinia aceluiaşi autor, analiza metodelor gânditorilor amintiţi arată influenţa decisivă asupra *stilurilor lor de filosofare* nu doar a idealului cunoaşterii filosofice, ci şi a căilor de cercetare dezvoltate de fiecare în parte.

Considerăm că nu este necesară inventarierea mai multor puncte de vedere pentru a demonstra credibilitatea perspectivei pe care am pus-o în discuție în problema metodei de cunoaștere, în general, și a celei filosofice, în particular. În consecință, avansăm observația că în toate domeniile reflectării existenței, preocuparea pentru identificarea modalităților optime de cunoaștere a condus la *individualizarea/autonomizarea domeniului metodologiilor cercetării.* În întregul lor, acestea exprimă simbolic căutarea perfecțiunii cunoașterii umane. Spre exemplu, științele naturii, cu mult înaintea celor socio-umane, au consacrat valoarea euristică a experimentului; cele din urmă și-au structurat metodologii specifice cu destul de mare dificultate, fără să ajungă însă nici până astăzi la tehnici, procedee, metode care să evite producerea conștientă a erorilor. De pildă, metoda experimentală atât de valorificată în științele naturii este apreciată ca o intervenție imorală, silnică atunci când este aplicată asupra oamenilor fără acceptul lor[1] și, uneori, chiar cu acesta. Tocmai de aceea, una dintre sarcinile prioritare ale actualelor metodologii de cercetare se referă la descoperirea de noi variante de intervenție/abordare a obiectului epistemic, alături de indicarea celor mai fericite condiții de utilizare a variantelor metodologice deja cunoscute.

Pe ansamblu, la nivelul cercetării socio-umane, încă din momentul constituirii științelor corespunzătoare s-a constatat receptivitatea față de experiența metodologică a științelor naturii deja consacrate. De altfel, în momentul în care A. Comte își prezenta sintetic ideile fundamentale în lucrarea *Discurs asupra spiritului pozitiv* (1844), el indica *traseul pozitivist al oricărei cunoașteri* începând cu vechile științe pozitive (matematica, astronomia, fizica, chimia, biologia) și încheind cu știința

[1] Etica și deontologia cercetării științifice se constituie (cu precădere în ultimele decenii) ca una dintre importantele ramuri sau subdiviziuni ale eticii secolului al XX-lea. Ea are un registru larg de preocupări (caracterul moral al cercetării științifice ca atare sau al sprijinirii acesteia de către instanțele private sau statale, condițiile aplicării rezultatelor obținute, statutul cercetătorului științific etc.), incluzând și punerea în discuție a condițiilor de moralitate a întrebuințării instrumentelor concrete de cercetare. Spre exemplu, construcția, utilizarea, aplicarea testului psihologic, ca și interpretarea/ valorificarea rezultatelor obținute atrag atât ample comentarii deontologice în studiile asupra măsurării în domeniul psihologiei (Eyde, 1993, cf. J. Bernier, Pietrulewicz, 1997), cât și precizări semnificative în conținutul codurilor deontologice (cel din Franța, Canada etc.), referitoare la restricțiile și exigențele folosirii instrumentelor de felul menționat.

despre societate, aflată la mijlocul secolului al XIX-lea în curs de pozitivare. Teoria științifică asupra socialului se inspiră actualmente din toate celelalte domenii de cunoaștere care, istoricește, îi preced. Ea are șanse să se perfecționeze numai dacă se bazează pe real, dacă respinge himericul, dacă se orientează asupra a ceea ce este util și se dispensează de ceea ce împovărează inutil, dacă se ferește de incertitudini și de aproximativ, cultivând, dimpotrivă, certitudinea, precizia. Cunoașterea științifică a societății trebuie să-și reconsidere în permanență performanțele obținute pentru a ajunge la constatarea că ceea ce pare a fi absolut la un moment dat este, de fapt, relativ, completabil, perfectibil (A. Comte, 1999, pp. 50-56).

În consecință, dacă omul aspiră la propria sa desăvârșire și prin cunoaștere, pentru a se apropia de aceasta are nevoie de cunoaștere perfectă și perfectibilă, de mijloace adecvate, adică de metode care să-i indice cum anume trebuie să procedeze.

IV.1.2. Calea paradigmei

În special după apariția, în 1962, a concepției americanului Th. Kuhn asupra structurii revoluțiilor științifice, conceptul de „paradigmă" a fost apreciat ca aplicativ și explicativ pentru orice progres al cunoașterii[1]. În momentele producerii cunoașterii sunt necesare căutări, încercări, realizări exemplare și, implicit, concentrări paradigmatice asupra investigării și prezentării obiectului epistemic. Tendințele de desăvârșire a cunoașterii sunt însoțite nu numai de noi variante metodologice ori de noi valențe ale obiectului, ci și de apariția unor modificări de algoritm, de schemă de prezentare, adică de *schimbări de paradigmă*.

Sensul de „model" pe care îl sugerează grecescul *parádeigma*[2] se păstrează și în întrebuințarea actuală a termenului, dar se referă în

---

[1] Ne raportăm, desigur, la lucrarea care a consacrat termenul de paradigmă și anume *The structure of Scientific Revolutions*.

[2] În gândirea vechilor greci, termenul *parádeigma* era asimilat cu cel de *mimēsis*, ultimul desemnând mimarea, imitația din domeniul artelor frumoase. Pentru Platon, *mimēsis* numește tipul original de productivitate comun zeului și omului din care se obțin còpii – *eikones* (nu „originale"), practicat – în cazul oamenilor – de poet, de pictor, de sculptor sau de actor (cf. F. Peters, 1993, pp. 216 și 170).

mod explicit la *teoria-model* şi la cadrele de referinţă ale percepерii, înţelegerii şi interpretării. St. Covey (1995, p. 11) *asimila statutul paradigmei cu acela al unei hărţi*. Dacă „harta nu este teritoriul", ci doar explicaţia anumitor aspecte ale acestuia, paradigma constituie „o teorie, o explicaţie, un model a ceva" (*ibidem*). T. Dima (1978, p. 135) surprindea în chiar definiţia paradigmei consubstanţialitatea cu idealul cunoaşterii; „o structură compusă dintr-un ideal al ştiinţei şi o reprezentare a obiectului real prin intermediul obiectului epistemic formează o paradigmă şi serveşte drept îndreptar şi instrument de control al cercetărilor"[1]. Odată concepute, paradigmele dispun de un *potenţial important de influenţare a gândirii şi acţiunii* în interiorul unui domeniu sau altul, după ce ele însele s-au configurat ca efecte ale influenţelor provenite din diferite medii. De asemenea, se dovedeşte că paradigmele „stau la baza atitudinilor şi comportamentelor noastre şi le prefigurează" (*ibidem*, p. 16).

Multe paradigme dispar din câmpul cunoaşterii pentru că nu-şi păstrează actualitatea şi nu stimulează perfecţionarea actului cognitiv[2]. Alte paradigme (ca în cazul aceleia elaborate de Copernic, de pildă) devin la rândul lor *repere axiologice pentru noi construcţii paradigmatice* relative la acelaşi obiect sau la obiecte cu totul diferite. În secolul al XX-lea, Lev Tolstoi, într-o precizare făcută în romanul *Război şi pace*,

---

[1] Cum se va observa în cele ce urmează, în spaţiul analizei prezente nu ne propunem să insistăm asupra nuanţelor înţelesului conceptului de *paradigmă ştiinţifică*; prezenţa acestora a fost, totuşi, sesizată, imediat după lansarea lucrării lui Kuhn (M. Masterman, 1970, ş.a., cf. T. Dima, 1978, pp. 134-137), situaţia generând chiar clasificări ale sensurilor. Astfel, M. Masterman distingea între „paradigme metafizice sau metaparadigme", „paradigme sociologice" şi „paradigme instrumente" (*ibidem*) şi clasifica înseşi ştiinţele (prin raportare la criteriul prezenţei/absenţei paradigmei în substanţa contribuţiilor produse de teorii) în ştiinţe paradigmatice, nonparadigmatice, dual paradigmatice şi multipluparadigmatice (cf. A. Mihu, 1992, p. 20). Înţelesul aceluiaşi concept este evidenţiat de Ligia Sarivan (1991, p. 10) în contextul mai larg al demonstrării interşanjabilităţii termenilor *paradigmă – model – configuraţie – tipar*.

[2] Dinamica sau mobilitatea paradigmelor se manifestă şi în domeniul educaţiei; la acest nivel, „uzura paradigmei provine, pe de o parte, din interior (prin excesiva codificare, rezultată dintr-o serie de reformulări ce tind spre o excelenţă a rafinării [...], iar, pe de altă parte, din lipsa de adecvare la evoluţia socială globală. [...]. Schimbările de paradigmă probează şi incomensurabilitatea lor" (L. Sarivan, 1991, p. 10).

afirmă *dezirabilitatea producerii unei revoluții copernicane la nivelul ansamblului științelor umane* (cf. C. Zamfir, 1999, p. 143). În același sens, explicația lui Kuhn asupra naturii activității de cercetare și în special asupra mecanismului evoluției cunoașterii științifice cu ajutorul „paradigmei" este etichetată și valorizată ca o veritabilă revoluție copernicianã.

La nivelul științelor educației, în aceiași termeni este exprimată valoarea deosebită a unora dintre cercetările de dată recentă. R. Dottrens, de pildă, caracterizează orientarea prospectivă a educației drept o „a doua revoluție copernicianã" în domeniu, după ce prima schimbare de anvergură a avut loc la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea prin preconizarea organizării și derulării acțiunii formative în conformitate cu particularitățile psihice ale copilului (cf. I. Nicola, 1994, p. 34).

Favorizarea desăvârșirii cunoașterii cu ajutorul paradigmei este evidențiată cu obstinație de numeroase *domenii și direcții de investigație* din sociologie, filosofie, științele educației ș.a.m.d.

Sociologii, spre exemplu, sintetizează contribuțiile din sfera specifică de cercetare în „paradigme ale cunoașterii societății" (I. Ungureanu, 1990), în inventarieri de concepții semnificative care conduc „spre o paradigmă a gândirii sociologice" (C. Zamfir, 1999), în valorificări euristice a ideal-tipurilor (Max Weber), în „teorii cu rang mediu de generalizare" (R. Merton) etc. Achim Mihu constata că unii teoreticieni se străduiesc să indice paradigmele cele mai reprezentative ale domeniului; astfel, Effrat Andrew menționează nouă paradigme ale sociologiei (marxistă, freudiană, durkheimiană, weberiană, parsoniană, fenomenologică, etnometodologică, interacționalist-simbolică și teoria schimbului), iar Randal Collins vorbește, la rândul său, (doar) de trei paradigme: a conflictului, durkheimiană, microsociologică D (A. Mihu, 1992, pp. 20-21). Totuși, gândirea socială trădează aspirația la desăvârșire mai ales atunci când formulează *legi sociologice*. Deoarece conținutul acestora nu se verifică în toate cazurile concrete, epistemologia domeniului recomandă în ultimul timp cercetătorilor să-și prezinte în mod optim rezultatele sub forma unor paradigme.

Din aceeaşi perspectivă paradigmatică este explicată şi tema filosofică de mare anvergură a *omului*, iar în cadrul ei chestiunea idealului[1]. Abordarea fiinţei umane în întregul său, în mod *multidimensional,* precum şi păstrarea unităţii sale specifice – surprinsă în formula „microcosmos omenesc" – generează o succesiune de paradigme. Toate marile culturi ale lumii au ajuns la construirea imaginii depline a omului. Totuşi – susţine A. Dumitriu (1990, p. 7), doar una dintre ele – şi anume cultura europeană modernă – face excepţie de la această realitate.

Reprezentarea paradigmatică a omului insistă în special pe *ideea de om perfect;* perfecţiunea este asumată fie ca ideal al oamenilor concreţi, fie ca auxiliar în conceperea unui ideal uman oarecare. În istoria umanităţii, identificarea şi stabilirea conţinuturilor omului ideal a condus la formularea unui număr mare de repere paradigmatice specifice diverselor spaţii socio-culturale. Astfel, în China el a fost numit „om veritabil" – *chen-jen*, în India i s-a atribuit esenţa de „om eliberat" – *jivan mukta*, în Grecia prin *sophos* s-a desemnat „omul perfect" sau „purtătorul de lumină"; Kabbala l-a definit ca „om suprem" – *Adam Elyon*, creştinismul l-a echivalat cu „sfântul", islamismul l-a menţionat prin ideea de „om universal" – *El insânul kâmil* ş.a.m.d. (*ibidem*, pp. 7-8).

Chiar atunci când fiinţa umană este cercetată *unidimensional*[2], perspectiva paradigmei nu este abandonată. Speranţa şi încrederea

---

[1] Cristian Bădiliţă (1999, p. 63) surprinde faptul de mai sus trecând în revistă modelele reprezentative pentru societăţile palaţiale şi postpalaţiale. Dacă primele au în rege şi erou un astfel de reper sau model sociocultural, celelalte societăţi se raportează, succesiv, începând cu grecii – la filosof, iar creştinismul impune „un nou model divino-uman, şi anume «sfântul». Evul mediu va perpetua noul «mit» sub forme mai mult sau mai puţin fidele «arhetipului». Renaşterea revine, pe filieră patristică (aşa cum o demonstrează toate studiile aplicate din ultima vreme), la modelul «filosofului» antichităţii redefinit ca «om total» sau «om universal». Secolele următoare se vor recunoaşte în acelaşi ideal, dar cu un sens absolut schimbat, mai exact spus, desacralizat, cel puţin de la revoluţia franceză încoace [...]. Există, desigur, perenitate, adică perpetuare a unui ideal uman de viaţă în conformitate cu un model sacru, dar această perpetuare nu priveşte decât o pătură restrânsă de indivizi".

[2] Premisele *studiului segmentar* asupra omului sunt puse de A. Dumitriu (1990, p. 8) pe seama metodelor de cercetare adoptate în câmpul problematicii socio-umane, după modelul celor ştiinţifice. Succesul metodelor ştiinţifice este asigurat de caracterul lor analitic care presupune descompunerea obiectului cercetat în elementele lui prime în scopul *înţelegerii* acestuia. Preluarea acestui spirit şi aplicarea lui în cazul omului nu

aprofundării şi cuprinderii cognitive desăvârşite a unei caracteristici umane (pentru explicarea şi înţelegerea omului ca întreg) conduce la etichetări paradigmatice parţiale de genul: *homo aestheticus* (Luc Ferry, 1997), *homo sapiens, homo faber, homo ludens* (J. Huizinga, 1977), *homo oeconomicus, homo adorans* (A. Schememann, 1966), *homo symbolicus* (G. Childe, E. Cassirer, 1994), *om funcţional* (F. Brune, 1996, pp. 96-106), *uomo finito* (G. Papini), *homo academicus* (P. Bourdieau, 1984), *homo europaeus*[1] (P. Neuman, Vorbeck, 1993), *homo stultus* (P. Ţuţea).

Unii dintre *istoricii contemporani*, precum Lucien Febvre şi adepţii lui, contrar opţiunii implicite a gânditorilor invocaţi mai sus, consideră că *la nivelul cunoaşterii istorice este nefastă orice intenţie de construcţie paradigmatică*[2]. *Refuzul adoptării perspectivei modelului epistemic* se întemeiază pe cel puţin două considerente. *În primul rând*, însuşi specificul obiectului investigaţiei istoriei ştiinţifice reclamă deosebită atenţie şi solicitudine pentru detaliu, pentru concret, deci, pentru analitic şi *nu* pentru sintetic sau abstract. Dacă oamenii sunt „singurele obiecte ale istoriei", atunci – în opinia teoreticianului – istoria însăşi trebuie prezentată ca un domeniu „care nu se interesează de cine

---

garantează, însă, acelaşi succes. În orice caz, prin utilizarea perspec-tivei amintite nu se eşuează în mod absolut, dar nici nu se poate garanta o cunoaştere sintetică şi precisă.

[1] Profilul lui *homo europaeus*, în viziunea Consiliului Europei (Vorbeck, 1993), este conturat pe baza desfăşurării unei educaţii generale concordante cu problemele/ provocările secolului al XX-lea. Noua formare a educabililor trebuie să integreze cu necesitate un curriculum diversificat şi îmbogăţit, structurat pe următoarele domenii: competenţe în limba maternă şi în limbile străine, cunoştinţe fundamentale în matematică şi ştiinţe, fundamente ale tehnologiei, istorie (receptată şi prezentată în dimensiunea europeană), geografie europeană, educaţie civică din perspectiva democraţiei europene, promovare a creativităţii, educaţie fizică şi pentru sănătate, cunoştinţe în domeniul religios şi al valorilor morale.

[2] Deşi istoricii neagă potenţialul euristic al modelului, paradigma însăşi – ca produs cultural – poate reprezenta unul dintre obiectele lor de cercetare. Analizele referitoare la mentalităţile oamenilor manifestate în anumite intervale temporale permit, adeseori, descoperirea de realităţi marcate ele însele de prezenţa aşa-ziselor „cadre" sau „tipare" de percepere. J. Le Goff (1999, p. 6) evidenţia această caracteristică observând că „oamenii Evului Mediu au fost foarte conştienţi de existenţa unui tip particular, a unui personaj colectiv, Călugărul. Omul care, individual sau colectiv, se desparte de masa socială pentru a trăi o relaţie privilegiată cu Dumnezeu"

ştie ce om abstract, veşnic, imuabil în esenţă şi perpetuu identic cu sine, ci de oamenii surprinşi întotdeauna în cadrul societăţilor ai căror membri sunt, de oamenii membri ai acestei societăţi într-o epocă bine determinată a dezvoltării lor, de oameni dotaţi cu funcţii multiple, cu activităţi diverse, cu preocupări şi aptitudini variate, ce se amestecă toate, se ciocnesc, se contracarează şi sfârşesc prin a încheia între ele o pace de compromis, un *modus vivendi* numit viaţă" (L. Febvre, 1953, pp. 20-21). *În al doilea rând*, declinarea potenţialului cognitiv-epistemic al paradigmei pentru domeniul istoriei are la bază un sens restrictiv acordat veridicităţii cunoaşterii în sfera teoretică de circumscriere. Pentru istorie, adevărul nu se poate configura *eludând* completitudinea cunoaşterii unei anumite realităţi vizate prin investigaţia derulată. A surprinde însă obiectul studiat de istorie în mod complet presupune inventarierea exhaustivă de date, evenimente, situaţii, relaţii obiective-subiective, „personaje" istorice etc., iar o astfel de pretenţie sau speranţă va rămâne întotdeauna actuală.

De aceea, J. Le Goff susţine că istoricul trebuie să probeze *conştiinţa valorii limitate a modelului* pe care, eventual, îl sugerează prin maniera în care selectează o anumită problematică[1]. Acelaşi J. Le Goff

---

[1] Sugerarea imaginilor paradigmatice este mai convingătoare decât ar lăsa să se creadă atitudinile critice la adresa acestui gen de reprezentări ştiinţifice pentru cunoaşterea istorică. J. Le Goff (1999) vorbeşte, totuşi, despre *omul medieval*, la fel cum face Fr. Furet despre *omul romantic*, J. Michelet, E. Garin despre *omul Renaşterii*, G. Cavallo despre *omul bizantin*, R. Villari despre *omul Barocului* sau M. Vovelle (2000) despre *omul Luminilor*. Limitându-ne analiza la una dintre ipostazele de mai sus, şi anume la *omul medieval*, constatăm că el capătă contur prin descrierea succesivă a unor „portrete" socio-profesionale cum sunt cele ale *ţăranului* (G. Cherubini), *artistului* (E. Castelnuovo), *negustorului* (A. J. Gurevici), *intelectualului* (M. T. Fumagalli, B. Brocchieri), *războinicului şi cavalerului* (F. Cardini) sau prin prezentarea trăsăturilor relevante ale *călugărilor* (G. Miccoli), *orăşenilor* (J. Rossiaud), *femeilor* (Ch. Klapisch-Zuber), *sfântului* (A. Vauchez) sau *marginalului* (B. Geremek). Apreciem că, deşi paradigma ca atare lipseşte din cunoaşterea istorică, ea include totuşi *tentaţia elaborării paradigmelor*. Lucrarea *Omul Luminilor* (M. Vovelle, 2000) argumentează convingător afirmaţia noastră, deoarece ea integrează, ca şi în cazul analizei „omului medieval", tot o suită de portrete: al nobilului (P. Serna), războinicului (J.P. Bertand), omului de afaceri (L. Bergeron), artistului (D. Arasse), exploratorului (M.N. Bourquet), funcţionarului (C. Capra), preotului (D. Julia), femeii (D. Godineau), omului de litere (R. Chartier) sau de ştiinţă (V. Ferrone) ş.a.m.d.

ne invită să ne îndoim că avem de a face cu o paradigmă în sens propriu atunci când studiem lucrarea lui şi, pentru a fi mai convingător în acest sens, formulează, cu privire la omul medieval, întrebarea retorică: „însă a existat el oare? Nu este o abstracţie departe de realitatea istorică?" (J. Le Goff, 1999, p. 5).

Raportându-ne la acelaşi domeniu al *cunoaşterii filosofice*, este demn de menţionat un ultim aspect: însăşi esenţa unor concepţii filosofice cunoaşte exprimări sintetice de tip paradigmatic. Istoria filosofiei reţine distinct forma concentrat-paradigmatică de prezentare a unor concepţii despre lume, despre om, despre modul dezirabil sau adecvat de a trăi viaţa ş.a. *Panta rei* sugerează starea existenţială definitorie a universului la nivelul reprezentării heraclitiene, *esse est percipi* evocă necesar viziunea englezului G. Berkeley asupra raportului existenţă generală- existenţă umană, „dubito ergo cogito, cogito ergo sum" se ataşează filosofiei francezului raţionalist R. Descartes faţă de acelaşi referenţial etc. De asemenea, expresiile cu conţinut moral „carpe diem", „sustine et abstine", „festina lentae" ş.a.m.d. prescurtează şi încifrează filosofii ample şi complexe despre atitudinea umană dezirabilă în faţa vieţii.

Problemele formării, la rândul lor, sunt susceptibile de abordare paradigmatică. Caracteristicile procesului educaţional privit din perspectivă diacronică, dar şi structural-funcţională sunt prezentate de Bruno-Würtz sub forma „modelului vechi" şi respectiv a „noii modalităţi" de formare (B. Würtz, 1992, pp. 221-224). El integrează în *paradigma veche* a educaţiei principiile următoare: accentuarea conţinutului şi a însuşirii de informaţii „corecte" în mod definitiv, învăţarea ca destinaţie, rigiditatea relativă a conţinuturilor, prioritatea randamentului, etichetarea în aprecierea elevilor, condiţionarea birocratică etc. În schimb, spre deosebire de prima, *noua paradigmă* este centrată pe prioritatea învăţării permanente, pe învăţarea ca evoluţie sau ca proces, pe flexibilitatea modalităţilor de raportare şi abordare ale conţinuturilor, pe prioritatea sinelui, a valorii proprii a individului, pe limitarea etichetării la un rol auxiliar, descriptiv şi subordonat ş.a. De asemenea, Cătălina Ulrich (1996, p. 99) descoperă în ambiţia ideii pansofice a lui Comenius – „a-i învăţa pe toţi toate şi din toate punctele de vedere" – legitimarea paradigmei modernităţii în pedagogie. M. Stoica (1996, pp.

208-209) identifică şi enunţă în cadrul marii varietăţi metodologice antrenate de activitatea de predare un ansamblu de modele: cel mathetic (Th. Gilbert, E. Noveanu), modelul bazat pe programare-simulare (I. Neacşu, B.F. Skinner, N.A. Crowder), pe algoritmi didactici de predare (E. Landau), pe comunicare-dezbatere, modelul predării dirijate şi cel al lui E.P. Recse care valorifică obiectivele, proiectele şi performanţele necesare. B. Bloom elaborează modelul didactic de notorietate al „învăţării depline" sau al „învăţării desăvârşite" ca alternativă pentru paradigma tradiţională „a elevilor buni sau răi" (cf. S. Cristea, 1995, p. 7), variantă explicativ-normativă larg acceptată şi intens popularizată şi la nivelul experienţei şcolii româneşti (I. Jinga, I. Negreţ, 1994, V. Bunescu, 1995 etc.). Animaţi de acelaşi vis al realizării desăvârşirii în învăţare, Keller introduce (în 1964) la Universitatea din Brazilia, planul bazat pe autodidaxia asistată „în ritm propriu de învăţare", care-i poartă numele, iar Block (în 1970) şi Anderson (în 1973) descriu sistemul mastery-learning (cf. I. Jinga, I. Negreţ, 1994, C. Bârzea, 1982). De asemenea, D. P. Ausubel şi F. G. Robinson (1981, pp. 75-95) analizează pe larg paradigma învăţării conştiente, iar C. Cucoş (1995, pp. 111-116) – sesizând implicaţiile educative ale valorizării diferenţelor în învăţământul contemporan – pune în discuţie paradigma interculturalităţii. Procesul însuşi de clarificare a statutului pedagogiei, a condiţiilor de definire a acestuia în contextul formulării unei noi viziuni despre lumea ştiinţelor şi a practicii educaţionale se desfăşoară prin multiplicarea şi diversificarea nu doar a experienţelor formării ca atare, dar şi a sistemelor, concepţiilor, modelelor, paradigmelor, teoriilor referitoare la educaţie (E. Joiţa, 1999, p. 11).

E. Joiţa aplică modelul „fazelor disciplinare" conturat în epistemologie (I. Pârvu) şi pedagogiei, astfel că istoria domeniului este descrisă în dependenţă de însăşi constituirea paradigmelor explicative. În consecinţă, autoarea distinge şi prezintă succint trei faze ale devenirii pedagogiei: pre-paradigmatică (la nivelul căreia se manifestă unitatea teorie-practică), paradigmatică (în care apar reflecţiile şi interpretările asupra educaţiei) şi post-paradigmatică ce caracterizează ultimele decenii, când se sesizează tendinţa conceperii, interpretării, realizării, evaluării practicii educaţiei după criterii ştiinţifice (*ibidem*, pp. 173-176).

Instituirea paradigmei. În construirea oricărei paradigme sunt implicate în mod necesar cel puțin două *operații logice*: mai întâi trebuie să aibă loc un *demers analitic* pentru a fi identificate părțile obiectului de cunoscut; comparația acestora conduce, între alte concluzii, și la aceea că unele componente sunt mai importante decât altele. În al doilea rând, intervine *operația de sinteză* prin care se reconstruiește imaginea unitară a obiectului epistemic, folosindu-se doar reperele esențiale delimitate prin analiză. În felul acesta, „obiectul" cunoașterii se simplifică, devine mai accesibil, mai operațional și, de aceea, poate fi invocat mai ușor în funcție de contextele existențiale variate ale subiectului epistemic.

Indiferent însă cum s-ar edifica paradigmele, din perspectiva demersului logic angajat, merită explicat de unde derivă inevitabilitatea instituirii acestora. Considerăm că alături de argumentul (avansat deja) al perfectibilității cunoașterii, poate fi pus în discuție și acela care vizează auto-protecția existențială personală. Mai exact, credem că viața îl expune pe *individ* unor situații pentru care cel din urmă nu este întotdeauna suficient pregătit: fie că nu are experiența reacției adecvate, fie că, adeseori, nu dispune de măcar minime explicații despre împrejurările pe care le trăiește. Ca atare, eșecul acțional este previzibil. Evitarea, cel puțin parțială, a acestei consecințe este posibilă atunci când *individul învață conținuturi paradigmatice* valabile pentru un registru cât mai variat de împrejurări. Așa se face că actorul social nu numai că își construiește propriile paradigme, dar, mai mult, le asimilează și pe cele produse de alții. Așadar, în scopul reducerii vulnerabilității existențiale, indivizii construiesc paradigme cu grade diferite de extensie pentru lucruri, acțiuni, stări cu adevărat vitale, dar și pentru aspecte decorative, auxiliare. În consecință, putem vorbi de paradigme care, prin obiectul lor, se încadrează într-un *registru ideatic „grav"* (de pildă, cultura la L. Blaga sau la C. Noica), dar și de aspecte paradigmatice orientate spre *fragmente existențiale, probleme minore, nesemnificative, banale* (spre exemplu, un anumit tip de consum de produse/obiecte/servicii la Irina Nicolau).

Din îmbinarea euristică a unor conținuturi grave cu altele minore au rezultat noi paradigme deosebit de apreciate pentru apropierea lor atât de „natura puternică", cât și de „natura slabă" a umanului. Astfel, St. Covey (1995, p. 11) prezintă eticile caracterului și personalității ca

„exemple de paradigme sociale", V. D. Vlădulescu (1996, p. 11) descoperă paradigma postdatoriei în ideile lui Lipovetsky (1996, p. 33) despre idealizarea excepțională a lui „trebuie să fie". De asemenea, C. G. Jung (1997) definitivează caracteristicile „tipurilor psihologice", iar Mihai Ralea (1972, pp. 517-525) „înșiră calitățile de ordin subiectiv" sau trăsăturile portretului omului care are succes etc. Aceste paradigme asupra umanului se deosebesc atât de cele cu tentă hiperbolizantă, cât și de cele defetiste sau excesiv critice. C. R. Motru (1997), spre exemplu, a făcut apologia paradigmatică a omului antic și modern[1], iar C. Noica a supralicitat ideea continuității culturale. În schimb, alți gânditori nu au ezitat să recurgă la paradigmă pentru a sintetiza cunoștințele și opiniile lor despre idiotul militant (Ph. Sassier, P. Bruckner, 1998), despre „pelicanul perfect" (I. Nicolau, 1998) sau despre imbecil (F. Savater, 1997).

Indiferent dacă, în prezentarea conținuturilor cunoașterii se preferă varianta paradigmatică apologetică sau pe cea contestatară, cercetătorii din domeniul științelor naturii și, mai ales, cei din sfera socio-umanului formulează paradigme apelând nu numai la aspecte de noutate, ci și la modele vechi, recunoscute, consacrate, de abordare a obiectului vizat. Rezultatele obținute astfel depășesc cu mult imaginația celui mai prolific creator de science-fiction de vreme ce, în decursul timpului, s-au constituit nenumărate modele cognitive iar, în ultimele două, trei veacuri, ele au intrat într-o *puternică relație de complementaritate*. În acest sens, amintim punctul de vedere al lui C. Noica,

---

[1] C. R. Motru susține că idealul „omului însuși" aparținând antichității s-a concretizat în suveranitatea morală a înțeleptului stoic. În secolul al XIX-lea și în cadrul socialismului marxist însă, idealul de om a derivat din „conștiința simplului reflex al tehnicii economice" (C. R. Motru, 1997, pp. 181-182). Idealul omului antic a călăuzit ordinea lumii vechi și a perpetuat certitudinea că „fiecare om are un destin al său individual", „pe când idealul omului de astăzi și de mâine *trebuie* să fie altoit pe credința că destinul omului individual dobândește înțeles prin contopirea lui în destinul neamului întreg, din care face parte". Marcând criza umanismului, scăderea vertiginoasă a interesului pentru primul tip de ideal este explicată de C.R. Motru prin răspândirea în practica secolului al XIX-lea a materialismului (sub forma mașinismului) și prin progresele științei. Diferența surprinsă de cele două paradigme cu privire la idealul „omului însuși" se exprimă în distincția a două valori nu lipsite de complementaritate: contemplarea – pentru antici, energia în acțiune – pentru moderni.

potrivit căruia „legile se educă" unele pe altele, iar „teoriile științifice noi nu contrazic și nu înlătură pe cele vechi; le lărgesc numai, pentru a le face să dea socoteală de abaterile de la ele" (C. Noica, 1993 b, pp. 17-18).

Dacă prin ideile noi oamenii premoderni indicau vulnerabilitățile a ceea ce era atestat deja ca fiind cunoscut, gânditorii ultimelor secole realizează o cunoaștere originală prin „integrări succesive" (*ibidem*). Fără a dori cu orice preț acordul cu ceea ce este constituit și accesibil din punct de vedere cognitiv, contemporanii propun pentru aceleași obiecte epistemice *modele alternative explicative* din direcții teoretice variate. De exemplu, cultura premodernă reprezintă un referențial consistent pentru cercetările actuale din domenii precum filosofia, sociologia, etnologia, antropologia, teologia ș.a.

C. Noica evidențiază și *potențialul cognitiv al „modelului"* întrucât acesta – fiind „sistem complex pentru *studierea indirectă* a altui sistem mai complex, inaccesibil direct" – oferă „o simplificare, dar una în esențial" (*ibidem*, p. 39). În același timp, el ne recomandă să deosebim „modelul" de „structura" specifică modelului (în sens de geometrie internă a modelului sau de altă treaptă de simplificare după model), ca și de „schemă" care întemeiază și susține structura (cu înțeles de nouă simplificare după structură). Noica însuși procedează în felul evidențiat pentru a realiza modelul cultural european (*ibidem*, pp. 39-41). Mai mult, el recunoaște valoarea metodologică deosebită a modelului întrebuințat deoarece cu ajutorul lui devine posibilă explicarea și a altor sfere culturale; „modelul european ar putea fi singurul valabil și pentru alte culturi", susține gânditorul român (*ibidem*, p. 29). Ceea ce se acceptă despre modelul european în perspectivă orizontală poate fi considerat valabil din punct de vedere epistemic pe „verticala timpului"; se obține astfel un prototip cu deosebită utilitate în înțelegerea limitelor culturilor trecute, dar și suportul pentru conturarea imaginii „culturilor viitoare" (*ibidem*).

Prin supraevaluarea metodologică a modelului cultural vizat avem de a face cu un *europocentrism*, însă unul inocent, ce decurge din recunoașterea *priorității culturale* a Europei. Bătrânul continent s-a bucurat/se bucură dintotdeauna de primatul de a educa „tot globul", „alte lumi și rase", pentru motivul că acestea acceptă „dinăuntrul lor valorile,

ştiinţele, metodele europene", ca şi când „ar fi fost descoperite de ele" (*ibidem*, p. 31). De aceea, Europa este un spaţiu al culturii autentice şi depline, de aceea ea prezintă atracţie pentru restul culturilor şi tot de aceea cultura europeană este un model cu valoare propedeutică.

Un model original, dar de *nuanţă contestatară*, ne propune Irina Nicolau atunci când explică sărbătorile româneşti pornind de la natura întâlnirii dintre cultura tradiţională şi cea modernă actuală (I. Nicolau, 1998, pp. 8-11). *Omul Pelican* pe care ni-l prezintă autoarea în contextul amintit este contemporanul nostru care îşi leagă speranţele, timpul şi banii de fapte izolate şi contingente, ajungând să dobândească – prin însumarea lor – inconfundabilul *Micul Nimic*[1]. Generând şi întreţinând un mod de viaţă comod, confortabil, liniştit, Micul Nimic consistă în bunuri preponderent materiale (locuinţă, alimente, îmbrăcăminte, produse tehnice ş.a., întotdeauna „la modă"), precum şi în „produse" pseudo-culturale oferite de mass-media, în principal, dar niciodată de cărţile marii culturi. Un tip „incomplet" de Pelican provine din populaţia rurală dezrădăcinată de originile sale ţărăneşti şi întâlnită des în ultimele decenii în mahalalele oraşelor. „Pelicanul Perfect" reprezintă exemplul tipic de „progresiune negativă" (A. Comte) întrucât, pe lângă faptul că descinde din rândurile celor deja menţionaţi, lichidează orice „petic de viaţă tradiţională" şi neagă orice urmă a acesteia în propria existenţă.

Dispus oricând să accepte orice, Pelicanul Perfect „experimentează primul formele excentrice de locuire, absoarbe cu buretele reclamele, melodramele şi serialele de televizor, articolele de curiozităţi paranormale din ziare şi reviste". Sub aparenţa omului obişnuit, el cultivă un interes fundamental, un respect exagerat pentru *loisir*, *gadget* şi *festivism*. În ultimă instanţă, pentru Pelicanul Perfect, „răgazul şi

[1] În mod convingător, Irina Nicolau personalizează explicarea „Omului Pelican" arătând că el „este o specie de om situată în plan spiritual mai jos decât mine şi decât tine, cititorule. Noi, cel puţin, ne *străduim*: eu să scriu o carte despre sărbători şi tu să o citeşti. Pelicanul nu are astfel de cărţi. El «ştie»! A învăţat de la radio, de la televizor, din reviste şi ziare. Pelicanul nu gândeşte, gândesc alţii pentru el. O armată de inşi mestecă zi şi noapte informaţia pe care i-o transmit pe gratis sau contra-cost. El atâta are de făcut, să deschidă ciocul şi să primească *alimentul cultural semipreparat şi semimâncat*. Precizez că acest borhot este unica lui hrană spirituală..." (I. Nicolau, 1998, pp. 8-9).

permisiunea de a face lucrurile pe îndelete devin un ideal de viață". Propunându-și să facă „pe îndelete" ceea ce are de făcut sau „trebuie" făcut, el se abate de la idealul tradițional care conține cerința ca faptele să fie săvârșite „ca lumea" sau „cum se face". În acest mod, un ideal autentic – „ca lumea" – este obstrucționat sau chiar înlocuit cu un pseudoideal – „pe îndelete".

Nevoia de clarificare și de ordonare paradigmatică a manifestărilor sau conduitelor morale ale ființei umane este abordată și de Fernando Savater din *perspectivă antiapologetică*. Eticianul descrie mai multe „modele de imbecili", toate definibile prin aceeași suferință sufletească, și anume maladia spiritului „pricăjit și șontorog" (F. Savater, 1997, pp. 101-102). Deși „simptomele de imbecilitate" pot pune la încercare pe oricine, indiferent de sex, vârstă, mediu de rezidență, status social etc., în cazul unor persoane, acestea se concentrează în măsură alarmantă; faptul este stimulat, pe de o parte, de absența libertății individuale, iar, pe de altă parte, de lipsa gândirii proprii. Modelele de imbecili astfel constituite includ următoarele categorii de persoane:

- cei care *cred că nu vor nimic* și-și declară indiferența trăindu-și, însă, viața „într-un perpetuu căscat sau într-o permanentă siestă";
- cei care *cred că le vor pe toate*, ajungând să integreze în voința lor atât prima posibilitate, cât și contrariul acesteia;
- cei care *nu știu ce vor*, nici măcar nu-și doresc să afle, dar care – fără motiv și explicație – devin conformiști sau rebeli, pentru a fi „în rând cu lumea";
- cei care *știu că vor*, știu ce anume și de ce vor, dar sunt lipsiți de fermitate în aplicarea unei modalități efective de realizare a intenției, sfârșind, de aceea, prin a face ceea ce nu vor sau prin a amâna acțiunea;
- *cei care vor* „cu putere și sălbăticie, într-un mod barbar", dar, pierzând contactul cu realitatea, se dezorientează și confundă viața bună cu ceea ce le distruge viața și sensul acesteia.

BCU IAȘI

Evident, exemplificările noastre ar putea continua deoarece sintetizările paradigmatice sunt prezente în toate domeniile cunoașterii socio-umanului. Interesant este faptul că unele domenii – ca întreg – se prezintă sau se revendică, din perspectiva unor cercetători, drept paradigme; chiar în titlul lucrării pe care o semnează, M. Șerban (1999) avansa ideea că sofiologia trebuie percepută ca „paradigmă a destinului". Oricâte cazuri am enumera, ele ne-ar înlesni, finalmente, detașarea aceleiași concluzii: în ordinea exigențelor epistemologice, paradigma este un stadiu cognitiv cumulativ și sintetizator, deschis și stimulator în raport cu toate eforturile de perfecționare a cunoașterii. Orice paradigmă este o consecință a aspirației omului la perfecțiune și, la nevoie, un instrument operațional pentru declanșarea unei noi intenții de desăvârșire a capitalului cognitiv posedat. Perfectibilitatea oricărei cunoașteri prin intermediul paradigmelor devine, astfel, posibilă.

IV.2. Perfectibilitatea filosofiei

Ideea perfectibilității cunoașterii se susține suplimentar și prin evidențierea perfectibilității filosofiei, în calitatea ei de formă sau ipostază distinctă a celei dintâi. Oportunitatea rezervării unui spațiu de sine stătător referitor la șansele desăvârșirii cunoașterii filosofice rezultă, din punctul nostru de vedere, din două motive intim legate de tema idealului.

Un prim motiv ar fi acela că filosofia, în mod prioritar (dacă nu chiar singular), este chemată să propună sau să clarifice idealuri atât pentru persoane, cât și pentru grupuri; ea trasează „o cale spre ceea ce trebuie să fie omul și lumea lui umană, propunând un ideal de realizat, care îl ajută pe om să se depășească neîncetat pe sine" (I. Humă, 1992, p. 13). Mai mult, însăși posibilitatea de a avansa un ideal sau altul se bazează pe clarificarea unei viziuni despre lume, despre om și rostul lui existențial, despre atitudinea morală dezirabilă în cadrul vieții trăite și despre normele/ principiile convietuirii morale emergente din poziția precedentă (*ibidem*). Chiar în cazul în care filosofia se confruntă cu idealuri pe care nu le-a propus ea, totuși, acesteia îi este rezervată misiunea de a indica în ce fel „putem conferi un temei idealurilor pe care

ni le făurim în viaţă" (*ibidem*, p. 7). De asemenea, argumentarea caracterului moral-pedagogic al idealului constituie atribuţii bine delimitate ale filosofiei, deşi onorate în moduri variate în cursul istoriei ei.

Deoarece reflecţia filosofică nu poate fi independentă de evaluarea, de judecata morală, *însăşi moralitatea discursului filosofic presupune obligaţia creatorului lui de a fi preocupat nu doar de oferirea unor idealuri, ci şi de a propune idealuri satisfăcătoare sub aspectul moralităţii. Abia cu realizarea asigurării că idealurile deţin dimensiunea morală intrinsecă, indivizii şi grupurile se pot aştepta ca ele să reprezinte în orice circumstanţă conţinuturi educaţionale. Aşadar, perfectibilitatea filosofiei este condiţionată sau exprimată de măsura în care idealurile sunt fundamentate şi formulate din perspectivă moral-pedagogică.*

Un al doilea motiv care justifică interesul pentru perfectibilitatea filosofiei provine din capacitatea formei de cunoaştere la care ne referim de a deveni *mijlocitoare pentru perfecţiunea umană însăşi*. Altfel spus, căutându-şi propria desăvârşire, filosofia îl afirmă pe omul care aspiră şi caută perfecţiunea.

Referindu-ne la desăvârşirea ca atare a cunoaşterii filosofice, ea se originează şi se exprimă în *căutarea adevărului*. La fel ca şi celelalte domenii de cunoaştere, filosofia nu se abate de la acest ideal, dar, în cazul adevărului său, el prezintă trăsături specifice; avem de a face, aşadar, cu un adevăr care „se cucereşte mai greu şi pe un drum mai complicat decât în ştiinţă" (I. Humă, 1992, p. 12). În plus, el îşi subordonează anumite idealuri cognitive care au cuprindere mai restrânsă: sistematizarea, constructivismul, criticismul, analiticismul ş.a. (*ibidem*, p. 14).

IV.2.1. Rolul bărbaţilor iluştri

Constituindu-se ca expresie a năzuinţei umane spre absolut, filosofia s-a aflat în decursul istoriei ei în *căutarea propriei desăvârşiri* atât din punctul de vedere al conţinutului de idei, cât şi din perspectiva formei de exprimare[1].

---

[1] N.N. Bobică (1993) sugerează, chiar din titlul unei lucrări, condiţia specială, originală a filosofiei: *Filosofia în căutarea absolutului*.

Anumite filosofii au fost considerate creații de referință sau repere identitare ale diferitelor epoci, ale anumitor spații socio-spirituale sau ale tipurilor de producție culturală în cadrele cărora s-au circumscris. Valoarea specială a unor concepții filosofice a fost recunoscută fie aluziv, fie explicit, iar în ipostaza ultimă ea s-a exprimat mai ales în termenii desăvârșirii. De pildă, W. Jaeger (cf. Al. Boboc, 1969, p. 7) a propus aprecierea care s-ar potrivi cel mai bine gândirii Stagiritului susținând că „Aristotel a fost cel care, în maniera cea mai înaltă a gândirii metodice, a dat *expresie desăvârșită* problematicii filosofice a timpului său". Despre același filosof, Titu Maiorescu exclama entuziasmat: „câtă adorabilă claritate și simplitate în acest filosof elen față de insuportabila constrângere din modernele metode! Dincolo de Aristotel noi n-am trecut" (T. Maiorescu, 1981, p. 122).

Lucrările de istoria filosofiei, atât cele vechi, cât și cele ale timpurilor moderne, conțin, de regulă, „inventare" problematice și valorice ale unor concepții care s-au impus fie la data apariției lor, fie mai târziu. *Originalitatea punerii unor probleme, ineditul răspunsurilor formulate sau al formei inspirate de redare ideatică* sunt, de regulă, decisive pentru operarea selecției într-o lucrare de factura menționată. Afirmația lui A. Camus potrivit căreia „sentimentele, imaginile multiplică filosofia cu zece" (A. Camus, 1962, p. 250) este exaltantă, dar, în același timp, argumentează posibilitatea juxtapunerii forței descrierilor cu capacitatea lor de a provoca reacții afective; implicit, această contopire permite integrarea ei între criteriile de atestare a valorii filosofiilor.

Perspectiva integrată aserțiunii avansate este confirmată cu ușurință de contribuția relevantă a lui Ieronim, celebrul gânditor al Imperiului Roman din secolele al IV-lea și al V-lea. Reținând numele unor creștini alături de cele ale unor evrei necreștinați, ale unor păgâni împreună cu cele ale unor ereziarhi, ale filosofilor alături de cele ale apostolilor și teologilor, în lucrarea *Despre bărbații iluștri* Ieronim se raportează la produsele lor culturale asemenea unui „cărturar adevărat pentru care cultura nu depinde de neam sau religie" (D. Negrescu, 1997, p. 8). În cuprinsul lucrării descoperim o succesiune de portrete umane și un ansamblu de motive pentru care cele dintâi, la un moment istoric determinat, au fost etichetate drept valoroase sau, mai mult, cu adevărat ilustre. În plus, s-a pus în circulație, pentru multe secole, un tip inedit de

notorietate – cea culturală – ea însăşi sursă de inspiraţie pentru creaţia multor autori[1].

Dând curs îndemnului prietenului său, Dexter, de a prezenta succint pe aceia care „au transmis ceva neuitării în legătură cu Sfintele Scripturi" (Ieronim, 1997, p. 11), Ieronim îi urmează pe Tranquillus şi pe Apollonius, pe Hermippos Peripateticul, pe Iosif Flaviu şi pe Aristoxenos, tot aşa cum îi succede lui Diogenes Laertios (1963), lui Athenaios, lui Antigonos din Carystos sau lui Satyros din Callatis – autori de biografii ale filosofilor sau literaţilor din primele secole creştine (*ibidem*, pp. 95-96). Ieronim, „bărbatul ce scrutează cu cea mai mare grijă întreaga istorie" (*ibidem*, p. 96) – cum este numit de către unul dintre contemporanii săi – motivează pentru fiecare caz în parte evocarea personalităţilor ilustre, fără a uita menţionarea în catalogul cronologic pe care l-a realizat a unor nume de gânditori mai obscuri, creştini sau presupus creştini (P. de Labriolle, 1924, pp. 484-487). Astfel, din lucrarea amintită aflăm că filosoful atenian Agrippa era un „bărbat foarte învăţat" (*ibidem*), că Iustin filosoful „în chiar veşmântul filosofilor a trudit nespus de mult pentru religia lui Cristos" (*ibidem*, p. 35), că Panthenus, filosof din şcoala stoică, a excelat în învăţătură şi în înţelepciune „atât în privinţa Scrierilor divine, cât şi în a celor lumeşti", încât a fost rugat să-şi expună ştiinţa „până şi în India" (*ibidem*, p. 41). Pentru elocvenţă, pentru erudiţia relativă la Sfânta Scriptură şi la „urzeala scrierii lumeşti" (*ibidem*, p. 42), Ieronim îl aminteşte ca pe un ilustru şi pe Clement Alexandrinul, iar pentru priceperea „în a-şi înfăţişa înlănţuirea gândurilor" (*ibidem*, p. 43) îl elogiază pe Appollonius. Despre Ammonius aflăm că s-a impus ca un „bărbat priceput şi foarte învăţat în filosofie", că a căpătat în Alexandria o mare notorietate datorită, în special, „vestitelor dovezi scrise ale talentului său şi aleselor sale lucrări" (*ibidem*, p. 51).

Origene, cel care stăpânea dialectica, geometria, aritmetica, muzica, gramatica şi retorica, cel ce făcea din scrierile laice doar prilejul

[1] Valorizarea celebrităţii din perspectivă moral-pedagogică este întâlnită, spre exemplu, în romanul contemporanului nostru Jean Ronaud *Oamenii iluştri* (1995); autorul ridică problema eroismului celor lipsiţi de notorietate, dar care, în anonimatul lor exemplar, făuresc istoria.

descifrării înțelesurilor credinței lui Hristos, l-a determinat pe Ieronim, prin toate acestea, să îl includă între cei care sunt îndreptățiți la „cea mai înaltă cinstire" (*ibidem*, p. 50). „Cel mai sârguitor întru Sfintele Scripturi", Eusebiu, episcop în Cezareea Palestinei, a fost, totodată, și „cel mai adânc scrutător al Divinei Biblioteci" (*ibidem*, p. 62). În concepția aceluiași Ieronim, un alt Eusebiu, episcop de Emessa, cu talent oratoric și spirit analitic de excepție, a finalizat „nenumărate cărți ce stârnesc aplauzele mulțimii" (*ibidem*, p. 66). Pe ansamblu, putem spune că Ieronim menționează în lucrarea lui (devenită ea însăși celebră) numele unor gânditori a căror notorietate s-a perpetuat și păstrat peste veacuri (Seneca, Panten, Clement, Origene, Lactantiu, Eusebiu ș.a.), dar și pe ale altora, percepute în prezent ca obscure. În legătură cu această distribuție selectivă a celebrității, ne confruntăm cu o întrebare pe care o considerăm mai curând retorică: ea este urmarea calităților intrinseci ale operei gânditorilor respectivi sau este consecința lucrării perseverente a timpului neiertător și a limitelor memoriei umane? Dacă filosofia se desăvârșește prin activitatea creatoare a „bărbaților iluștri", atunci învățăcelul iubitor de filosofie trebuie să știe a distinge între scrierile filosofice care îi oferă șansa perfecțiunii cognitive și cele care nu îl conduc la un plus de înțelepciune. Acestea din urmă, spune același Ieronim, pot reprezenta, în cel mai fericit caz, fapte de cercetat, dar, de regulă, ele rămân „umile prin rânduiala cuvintelor" (*ibidem*, p. 59) ori ineficiente, pentru că sunt scrise „într-o vorbire de rând" (*ibidem*, p. 71). Pentru cei care râvnesc la desăvârșire în filosofie, îndemnul pedagogic al lui Ieronim este să urmeze exemplele iluștrilor predecesori. Similar, atunci când C. Noica propunea învățăceilor înscrierea lor în „bulevardele filosofiei" pentru a cunoaște esența acesteia prin creațiile filosofilor celebri, gânditorul român confirma, în ultimă instanță, poziția lui Ieronim.

IV.2.2. Piedici ale desăvârșirii filosofiei

Contextul în care se proiectează năzuința desăvârșirii construcției filosofice conține *dificultatea (mereu înmoită) imposibilității filosofiei de a-și clarifica propriul statut*. Este vorba, însă, despre o neputință care, în mod paradoxal, nu s-a dovedit inhibitoare, ci,

dimpotrivă, a fost deosebit de productivă în spațiul creației filosofice. În mod sintetic, afirmăm că înseși încercările numeroase de definire a filosofiei exprimă condiția ei specială. Ca atare, identitatea specifică a filosofiei care integrează și înțelesurile etimologiei termenului a fost evaluată prin plasarea ei atât în registrul sentimentului, cât și în cel al artei[1], al moralei, al interogației sau al cunoașterii. G. Papini sugera ambiguitatea identitară a filosofiei numind-o „monstru cu sex dubios ce nu vrea să fie nici știință, nici artă și e un amestec din amândouă, fără a reuși să fie un instrument de acțiune și de cucerire" (G. Papini, 1991, p. 6).

Georges Gusdorf considera că năzuința nemărginită a fiecărui creator de metafizică sau dorința secretă a oricărei filosofii a fost/este aceea de a formula un orizont explicativ sau interogativ „ultim"; în pofida acestei aspirații, „nici o filosofie n-a putut pune vreodată capăt filosofiei" (G. Gusdorf, 1996, p. 7). Dacă genul filosofic de producție spirituală *nu oferă* „un ansamblu de cunoștințe precise și sigure" și nici *nu edifică* „o artă de a trăi, o morală", atunci, apreciază Paul Valéry, suntem îndreptățiți să afirmăm că orice sistem filosofic este „un lucru nici mai mult, nici mai puțin serios decât o suită în re minor" (A. Vergez, D. Huisman, 1995, p. 7).

În același sens, Kant afirma că, neexistând o filosofie certă pe care să o putem învăța, rămâne la îndemâna agentului uman doar resemnarea (superioară, probabil) de a filosofa... Mai mult, după părerea gânditorului german, „nu există filosofie, ci filosofi". Diversitatea opiniilor creatorilor de filosofie față de o chestiune sau alta „îl determină pe P.P. Negulescu să afirme că toate eforturile cugetătorilor de până acum nu au putut duce la o filosofie cu un corp unic de adevăruri incontestabile, care să fie acceptată și recunoscută de toată lumea. Nu se poate spune că există o filosofie, subliniază el, așa cum există o matematică sau o astronomie, o chimie sau o fizică, ci există atâtea filosofii câți cugetători s-au ocupat în decursul timpurilor de problemele generale ale lumii" (P. Dumitrescu, 1975, pp. 44-45). Din considerentele evidențiate, însăși cercetarea și cunoașterea filosofiei reprezintă demer-

[1] Ca artă, filosofia este „artă de a trăi"; ea rezidă în acea morală care indică modalitățile umane de a „suporta cu seninătate toate încercările" sau de a „te comporta rezonabil, de a te feri de orice exces" (A. Vergez, D. Huisman, 1995, p. 7).

suri ce se bazează pe evidențierea istoriei domeniului și pe sesizarea formelor lui specifice de constituire și de manifestare (*ibidem*)[1]. Dar, datorită constatărilor precedente, ipoteza căutării desăvârșirii de către filosofie este fie inutilă, fie se situează în interiorul unei redutabile și evidente dificultăți.

Dincolo de tenta sofistică a cuvintelor kantiene de mai sus, credibilitatea presupoziției referitoare la perfectibilitatea filosofiei provine, totuși, din faptul că desăvârșirea unui sistem de gândire poate fi evaluată prin raportarea lui la el însuși și nu neapărat la concepțiile filosofice ale altor creatori. Din acest punct de vedere, aspirația filosofiei la desăvârșire echivalează cu situarea sau „locuirea" în metafizică, iar orice abatere de la starea amintită este sancționată drept criză a filosofiei. La Nae Ionescu, abandonul metafizicii (care integrează consubstanțial transcendența) în favoarea rațiunii și scientismului pozitivist rupte de reperul divinului indică instituirea *stării critice a filosofiei*. Deoarece subiectivitatea umană are un caracter religios, filosofia trebuie să devină o „mărturisire lirică de credință". Depășirea crizei filosofiei presupune *regăsirea transcendenței* în substanța metafizicii, iar din perspectiva dogmei trinității același fapt implică ipostazierea celor trei tipuri de filosofii: *emanatiste* (ce explică transcendența prin creația Tatălui), *hristice* (simbolizate de iubirea Fiului) și imanentiste (corespunzătoare vieții pure, apropiate de sfințenie – cf. Calinic Botoșăneanul, 1999, p. 117). În ceea ce privește poziția lui Kant față de referențialul analizat, gânditorul a încercat, de pildă, formularea și fundamentarea *bazelor* metafizicii moravurilor, dar nu a exclus posibilitatea ca tema abordată să provoace la meditație mulți alți filosofi și ca ei, finalmente, să nu ajungă la o singură filosofie.

---

[1] În lucrarea *Conceptul de filosofie la P.P. Negulescu* (1975), P. Dumitrescu diferențiază statutul filosofiei față de cel al științei din perspectiva integrării/utilizării propriilor lor evoluții istorice în sub-stanța concepțiilor elaborate: „aderența dintre filosofie și propria ei istorie face ca folosirea istoriei fi-losofiei să fie indispensabilă procesului de creație filosofică, pe când utilizarea istoriei științei în cer-cetarea din domeniul științelor particulare să fie întâmplătoare... Fără istoria filosofiei nu se poate ști ce este însăși filosofia, pe când fără istoria științei se poate ști ce este o știință oarecare (P. Dumitrescu, 1975, p. 45).

IV.2.3. Universul întrebării – genealogia filosofiei

Atât anticii, cât şi modernii au exploatat intens motivul filosofiei ca interogaţie. Considerentul care explică această orientare constă în faptul că în întrebare s-a identificat unul dintre semnele definitorii ale cunoaşterii de tip filosofic, iar în „calitatea" sau valoarea ei s-a găsit unul dintre semnele perfecţiunii filosofiei. Pentru unii gânditori, începuturile înseşi ale filosofiei se află în uimire (Platon) sau mirare (Aristotel, Cicero); trebuie să presupunem, însă, că ei vizau, de fapt, uimirea întrebătoare şi nu doar mirarea pur exclamativă. În zilele noastre, Jeanne Hersch încearcă să valorizeze şi să reactualizeze rolul filosofic al mirării prin prezentarea istoriei filosofiei europene (în toate momentele ei semnificative de manifestare[1]) ca *istorie a mirării* (J. Hersch, 1994, 1997). Vom evidenţia, în cele ce urmează, raportarea generică a filosofiei la întrebare, aşa cum rezultă din concepţiile lui Platon, Socrate, Jaspers, Nagel şi C. Noica.

Dialogul platonician *Republica* include violentul reproş al lui Thrasymachos adresat lui Socrate în legătură cu folosirea interogaţiei în tentativele de a defini dreptatea: „ce-i cu vorbăria asta lungă pe voi, Socrate?... Dacă vrei să ştii cu adevărat, Socrate, ce este dreptatea, *nu te bizui doar pe întrebări* şi nu te făli că *poţi să respingi orice ţi-ar răspunde cineva*. Căci trebuie să ştii că e mai lesne să întrebi decât să răspunzi. Răspunde, dar, şi tu, spunând ce anume afirmi că este dreptatea" (Platon, 1986, p. 94). În acest caz, invitaţia ultimativă de a

---

[1] Pornind de la ipoteza originării filosofiei în interogaţie, autoarea realizează o succintă prezentare a gânditorilor presocratici, dar şi a lui Socrate, Platon, Aristotel, a epicurienilor, stoicilor ş.a., până la gânditorii secolelor al XIX-lea şi al XX-lea: Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Freud, Bergson, Husserl, Heidegger, Jaspers. O perspectivă inedită asupra istoriei filosofiei, dar opusă diametral viziunii gândi-toarei J. Hersch, ne oferă un personaj imaginar creat de Ignazio Silone (1992, pp. 12-17) în lucrarea *Şcoala dictatorilor*. Înnoirea intensiunii filosofiei şi a ştiinţelor socio-umane se poate produce prin intermediul elaborării unui manual despre „arta amăgirii aproapelui" şi prin inventarea *pantautologiei*. Domeniul ultim este definibil prin formula emblematică: „fiecare este el însuşi şi nu poate fi decât el însuşi". Cu rigoarea specifică unui demers fantezist, nelipsit însă de înţelesuri şi simbolizat de „fai-mosul ou al lui Columb", autorul declară că „întreaga istorie a teoriilor filosofice este o colecţie de tautologii mai mult sau mai puţin mascate".

abandona stilul interogativ poate semnifica îndemnul de a trăda însăşi filosofia; tocmai de aceea, pentru Socrate, aspectul evocat devine un fapt în acelaşi timp înspăimântător şi inacceptabil: „auzind acestea, am *încremenit* şi, privindu-l, m-a cuprins *spaima*. Chiar cred că, de nu l-aş fi privit eu mai înainte ca s-o facă el, aş fi rămas fără glas" (*ibidem*).

În concepţia socratică, implicit în gândirea platoniciană, *esenţa filosofiei consistă* în *punerea realităţii sub semnul întrebării*. Practica maieuticii socratice confirmă valoarea instrumentală a întrebării de vreme ce ea reprezintă modalitatea utilizată cu scopul de a descoperi contradicţiile gândirii. Productivitatea demersului cunoaşterii se exprimă, astfel, în apropierea treptată de adevăr sau în descoperirea imediată a lui, dar se originează în interogaţia inteligent şi lucid concepută, chiar dacă ironică. De fapt, prin ultima caracteristică, întrebarea devine incitantă, mai ales atunci când este exprimată la momentul oportun şi/sau într-o formă inspirată.

În nici o împrejurare demersul interogativ nu abdică de la intenţia iniţială a căutării adevărului, pentru care cel care întreabă îşi asumă chiar riscul etalării necunoaşterii. În dialogul platonician deja citat, Socrate mărturiseşte dezarmant existenţa aspectului semnalat: „dacă eu şi Polemarchos am greşit cu ceva în cercetarea noastră, să ştii că *am greşit fără voie*. Căci nu trebuie să-ţi închipui că, dacă am fi căutat aur, ne-am fi făcut temenele unul altuia în *căutare*, scăpând astfel *găsirea* lui. Cu atât mai mult, căutând noi dreptatea – lucru mai de preţ decât o grămadă de aur – să nu crezi că, smintindu-ne de-a binelea, ne-am fi făcut îngăduinţe unul altuia şi nu am fi arătat toată seriozitatea, ca să facem să se vădească cât mai bine *ce este* ea. [...] Ar fi mult mai nimerit ca voi, oameni iscusiţi, să ne arătaţi nouă *mila* mai degrabă decât mânia voastră!" (*ibidem*).

În orizontul creaţiei filosofice contemporane, dimensiunea interogativă este revendicată ca semn caracteristic al statutului propriu. Afirmaţia făcută de A. Vergez şi D. Huisman se dovedeşte foarte semnificativă: „a face filosofie înseamnă a fi pe drum" (1995, p. 8). Pentru cei doi gânditori, situaţia relatată presupune faptul că „în filosofie întrebările sunt mult mai importante decât răspunsurile şi fiecare răspuns devine o nouă întrebare". Autorii remarcă, de asemenea, că în lumea

modernă funcția de cunoaștere este îndeplinită de științele particulare, iar nu de filosofie, care, ineluctabil, nu are statut de știință. În consecință, celei din urmă îi rămâne calitatea de reflecție critică asupra stării generale a cunoașterii, dar de „reflecție nutrită de *informații precise*" (*ibidem*, p. 10) oferite de cele dintâi. Credibilitatea filosofiei depinde de consistența cunoașterii realizate, deci de adevărurile la care aspiră sau pe care le cultivă.

K. Jaspers atribuie semnificație identitară actului *căutării ca atare a adevărului* și nu rezultatului demersului cognitiv, chiar atunci când el constă în adevăr indubitabil. Orice încercare de căutare a adevărului se fundamentează într-o întrebare care se leagă mai mult sau mai puțin profund de realitate, inclusiv de realitatea umană. Privitor la ultima, de pildă, experiența atribuită unor figuri mitice sau legendare, precum Ghilgameș, Iov, eroii tragediei grecești ș.a., este asociată sau comparată cu existența oamenilor de însemnătate crucială[1]; faptele, viața acestora constituie pentru filosofie „o sursă de inspirație". De aceea, „nici unul din ei nu ne poate fi indiferent. *Fiecare din ei e o interogație* ce ni se adresează nedându-ne pace" (K. Jaspers, 1995, p. 195).

Pentru Th. Nagel, formularea întrebării, ca efect al unui mod natural de a exista (care se opune, în acest caz, celui cultural), reprezintă condiția de fundamentare ontologică a filosofiei. Atunci când este inspirată de lume și de relația nemijlocită a omului cu aceasta, interogația determină ocolirea inautenticului, ea devenind, astfel, materia sau obiectul filosofiei, chiar dacă, adeseori, generează și întreține dispute între filosofi. O interogație al cărei conținut se fixează prin experiență trăită, datorită firescului sau naturaleței pe care o conține, este o punere la îndoială a unei serii de „noțiuni cât se poate de comune" de genul „ce este timpul?" sau „ce e numărul?" (Th. Nagel, 1994, p. 3). Încercarea de a aborda cu „mijloace supermature" „întrebările pe care și le pun copiii" (L. Blaga) (în raport cu imensitatea existenței, orice om este aidoma unui copil) semnifică tendința și speranța general umane de a „împinge puțin

[1] În opinia lui Jaspers, importanță crucială pentru omenire au avut Socrate, Buddha, Confucius, Iisus.

BCU "ALEXANDRU IOAN CUZA" IAȘI

mai departe graniţele înţelegerii lumii şi a propriei noastre fiinţe" (*ibidem*)[1].

Fiind diferită esenţial atât de matematică, cât şi de ştiinţele experimentale întrucât nu se bazează nici pe observaţie, nici pe măsurare şi nici pe experiment, filosofia „rezidă în *anumite întrebări care nedumeresc în mod firesc mintea cugetătoare a omului"* (Nagel, 1994, pp. 1-2). În plus, deoarece „puţine din concluziile ei rezistă contestărilor un timp mai îndelungat" (*ibidem*, p. 3), ea se prezintă ca o „activitate oarecum năucitoare".

În filosofia românească, C. Noica analizează relaţia interogaţie-răspuns-cunoaştere şi accentuează valoarea deosebită a primului termen al ecuaţiei: „când capeţi un răspuns, te «luminezi». Când pui o întrebare, în schimb, *luminezi lucrurile*. Este vorba de o luminare a lor la propriu, o punere a lor în lumină, în sensul că deschizi un orizont unde lucrurile pot apărea lămurit sau nu. Felul cum proiectezi fasciculul de lumină, întrebând, este felul *cum înfrunţi lucrurile*, iar bogăţia modalităţilor de interogaţie ţine nu mai mult de subtilitatea conştiinţei ce întreabă decât de subtilitatea existentului asupra căruia întreabă" (C. Noica, 1978, p. 14).

a. În căutarea întrebării perfecte

Dacă esenţa filosofiei constă în formularea întrebării şi/sau în adoptarea atitudinii interogative cercetătoare, atunci *desăvârşirea filosofiei consistă în identifi-carea întrebărilor fundamentale despre lume sau despre fiinţa umană*. Aşadar, interesul nostru fiind orientat spre problema perfecţiunii cunoaşterii filosofice, ne vedem constrânşi să o căutăm în orizontul întrebărilor enunţate de către filosofi. Mai mult, în cadrul acestor interogaţii şi pentru ele ca atare, trebuie să identificăm diferite repere ale desăvârşirii. Lumea filosofilor a formulat enorm de

[1] Din multe puncte de vedere, părerea lui L. Blaga despre infantilismul întrebărilor filosofice poate fi suspectată de maliţiozitate. Th. Nagel, însă, încurajează (involuntar, desigur) ideea potenţialului pueril al interogaţiei filosofice deoarece astfel se păstrează seria „veşnicelor întrebări". Subînţelegem că este vorba despre întrebări esenţiale, fundamentale deoarece ele sunt capabile să menţină şi să perpetueze spiritul şi căutările asupra problemelor morţii, absurdului, şansei morale, războiului şi masacrului, dar şi ale perversiunii sexuale, politicii preferinţei, subiectivului şi obiectivului ş.a. (Th. Nagel, 1996).

multe întrebări; ele tind spre perfecțiune întrucât incumbă sistematizări, ordonări, ierarhizări în funcție de anumite semne sau criterii caracterizate, inevitabil, de puternice conotații personale. Motivată de aspirația la perfecțiune, fiecare filosofie nu numai că se originează într-o interogație sau într-o problemă de soluționat, dar, implicit, fiecare în parte asertează primordialitatea acesteia[1]. În plus, constatăm că, odată formulată, întrebarea dominantă sau fundamentală nu blochează nașterea altor semne de întrebare. Dimpotrivă, datorită contagiunii inevitabile, interogațiile se multiplică, se diversifică și apar serii interminabile (de interogații).

Este posibil ca tocmai detaliul subliniat să explice *nesfârșirea filosofiei*, precum și convingerea fiecărui creator (valoros sau obscur) că exprimă prin ideile proprii un adevăr care trebuie comunicat altora măcar pentru rațiunea că reprezintă propriul său adevăr[2].

Veridicitatea supoziției formulate pare să se verifice atât cu privire la o arie problematică restrânsă, cât și referitor la chestiuni de maximă cuprindere și generalitate. În cele ce urmează, argumentăm afirmația pornind de la concepțiile gânditorilor M. Moreau, J. Hersch și F. Savater.

Analizând problema libertății, Marcel Moreau (scriitor contemporan care, bun cunoscător de filosofie, nu manifestă orgoliul de a se considera (și) filosof) încearcă să descifreze paradigma oricărui obiect vizat cognitiv, plecând de la o *întrebare primordială*. Cu ea este necesar *să înceapă totul* sau, în orice caz, niciodată nu trebuie *să se finalizeze discursul* până a nu fi fost formulată întrebarea capitală: „scriu despre și pentru libertate, dar *eu însumi sunt oare liber?*" (M. Moreau, 1993, p. 137). De asemenea, tema filosofică a morții devine clară, explicită dacă este orientată de mirarea interogativă despre „după-moarte" și despre

---

[1] A. Dumitriu (1990, p. 123) exprimă în mod tranșant aspectul relevat: „toate concepțiile din toate timpurile și-au pus o problemă pe care au socotit-o prima quaestio".

[2] P. Țuțea, contrar punctului de vedere larg acceptat al *forței constructiv-creatoare* a întrebării-problemă, în aprecierile realizate pe marginea omului-întrebător-și-căutător menționează *puterea negativă a întrebărilor* sub „forma sicativă a rațiunii" (P. Țuțea, 1992, p. 128). Expresii ale omului istoric, întrebările filosofului au exercitat un rol malefic deoarece au distrus o lume desăvârșită, „au topit *Olimpul-păstrat în sufletul mulțimilor*" (*ibidem*, p. 123).

obsesivul (pentru M. Moreau) „înainte-de-moarte". Motivul priorității acestor chestiuni provine pentru gânditor din faptul că „nu cadavrul [...] vorbește despre neant, ci mica existență captivă, putrezirea ivită în privire, lenta derivă a trupurilor, viermele din gând" (*ibidem*, p. 5).

În atare condiții, este evident că *interogația interogațiilor sau problema problemelor* o constituie omul însuși; i-au căutat răspunsuri, în operele lor, fără stridența și fără zgomotele ce caracterizează revoluțiile, Rimbaud, Céline, Nietzsche, Lautreamont, Artaud, Dostoievski, Sade ș.a. Inedita enumerare se dovedește a fi oarecum derutantă, dar, din perspectiva lui M. Moreau, perfect explicabilă de vreme ce, „din adâncul nihilismului lor", gânditorii respectivi „mai cântă încă o Valoare, ceva ce va fi, poate, mâine, valoarea supremă" (*ibidem*, pp. 115-116). Ecoul întrebării amintite este prezent, de altfel, în întregul cuprins al spiritualității creștine. În perimetrul cultural creștin se acceptă ideea potrivit căreia „ce este omul?" reprezintă unica și globala întrebare încredințată tuturor oamenilor ca *dar divin*; de două milenii, răspunsul la aceasta este „Iisus Hristos" (Karl Rahner).

Speranța mărturisită a gânditoarei Jeanne Hersch de a redeștepta, după o perioadă de declin, în gândirea contemporanilor sfârșitului de secol al XX-lea facultatea mirării (o însușire proprie omului și mecanismului procesului său creator) se sprijină tocmai pe ideea *specificării și clarificării întrebărilor* care au generat și întreținut pe parcursul veacurilor concepțiile multiforme ale filosofilor. Credem că demersul efectuat de autoare conține două ipoteze implicite: pe de o parte, gânditoarea apreciază că mirarea specială de la care pornește orice creator se sintetizează și astfel se materializează într-o întrebare derivată. Pe de altă parte, J. Hersch susține ideea că *inteligibilitatea istoriei filosofiei este posibilă numai ca urmare a prezentării transparente, „la vedere" a problemelor fundamentale ale filosofiei*. Desigur, aici se includ și împrejurările sociale și culturale care le-au generat și, mai ales în care se integrează stratificările, ordonările interogative care le-au întreținut și dezvoltat. *În scopul elaborării istoriei filosofiei europene, cea de a doua ipoteză s-a metamorfozat într-un veritabil principiu metodologic*. Aplicarea acestuia a permis conturarea unui *șir impresionant, chiar dacă incomplet, de interogații metafizice fundamentale*, serie care debutează

cu întrebările vizate în secolul al VII-lea î.H. şi se încheie cu cele valabile în prezent.

Astfel, se consideră unanim că *Şcoala din Milet* s-a confruntat cu întrebarea, de altfel, de o „impresionantă radicalitate", „ce anume persistă de-a lungul tuturor schimbărilor?" sau „care este substanţa ce persistă în cadrul schimbării?" (J. Hersch, 1994, 1997, p. 7). Deşi pentru chestiunea pusă în discuţie răspunsurile au fost diferite (apa – Thales, aerul – Anaximene, focul – Heraclit, apeiron-ul – Anaximandru, numărul – Pitagora), totuşi ele sugerează unitar *direcţia orientării spre ceva „fluid", flexibil, „capabil să ia chipul tuturor lucrurilor fără să se anihileze"* (*ibidem*, p. 9, D. Collinson, 1999). Dacă ne eliberăm gândul de tentaţia de a aprecia ca indicatori în atestarea valorică a uneia sau alteia dintre soluţii, doar acordul ei cu unanimitatea sau majoritatea, ajungem la fericita concluzie conform căreia „ceea ce e important este problema pusă" (*ibidem*, p. 8).

Reprezentanţii şcolilor ioniene şi eleate „şi-au pus şi alte probleme" (*ibidem*, p. 10), păstrând, evident, întrebarea miletienilor. Noile întrebări pe care filosofii ionieni şi eleaţi le-au ridicat erau legate de „timpul care trece", de raportul dintre trecător şi imuabil şi, înrudit cu acestea, de raportul dintre unu şi multiplu.

La rândul său, Socrate, uimit de obligaţia fiinţei umane de a-şi orienta viaţa în sensul faptelor bune, a înţeles că întrebarea cea mai potrivită şi de cea mai mare utilitate la care este imperativ să răspundă oamenii se referă la „cum trebuie să trăim pentru a trăi conform binelui?" (*ibidem*, p. 23). Deoarece „«adevărurile» nu sunt aidoma unor lucruri", iar, pentru oameni, a proba deţinerea „simţului" adevărului constituie un fapt esenţial, interogaţia derivată pe care o formulează Socrate vizează identitatea adevărului filosofic. „Ce este, aşadar, un adevăr filosofic?" (*ibidem*, p. 21), se întreabă înţeleptul antic, sugerând sensul a ceea ce astăzi se desemnează prin „adevăr existenţial". Ca atare, Socrate supune reflecţiei tuturor problematica omului şi, implicit, a societăţii, determinând constituirea unor domenii deosebit de fertile pentru filosofie, a unor orizonturi tematice neabordate reprezentativ până în etapa clasică a meditaţiei greceşti.

Platon, adâncind direcţia de interpretare a magistrului său, susţine că, dacă nici o fiinţă umană nu trăieşte în singurătate, ci împreună

cu oamenii, atunci *polis-ul însuşi dobândeşte demnitate de obiect de investigaţie pentru metafizică.* El devine astfel „un punct sensibil şi central" al studiilor filosofice (*ibidem*, p. 28). În consecinţă, raportarea la societate, în general, şi la organizarea statului, în special, presupune realizarea imperativului „de a descoperi care este «adevăratul bine»" (*ibidem*, p. 29). Asumate în concepţia platoniciană ca referenţiale filosofice noi şi lărgite, societalul şi umanitatea au favorizat definirea unei soluţii inedite pentru întrebarea Şcolii din Milet: dacă întregul care devine nu realizează decât realitatea efemerului, atunci permanente sunt doar Ideile din care derivă fiinţa lucrurilor din cuprinsul lumii.

Tendinţa de desăvârşire a cunoaşterii filosofice a continuat în spaţiul european şi după ce spiritualitatea acestuia a fost puternic influenţată de noua religie a creştinismului. De pildă, referindu-se la contribuţiile primelor secole creştine, Ieronim consemna despre Maximus că a formulat „gândul că materia este făcută de Dumnezeu", dar şi „faimoasa întrebare: de unde există răul?" (Ieronim, 1997, p. 47). Peste alte câteva secole, pentru a-şi etala raţionamentele din lucrarea *Summa theologiae*, Toma d'Aquino a impus o modalitate structurantă de tip interogativ care s-a dovedit a fi de mare efect în căutarea desăvârşirii filosofiei. Fiecare capitol al scrierii începe cu precizarea unei întrebări având deschidere alternativă: „este aşa... sau dimpotrivă?". Problemele sunt urmărite astfel cu multă rigoare, ambiguităţile sunt diminuate, iar „cititorul ştie [...] clar, de la început, ce problemă urmează să fie analizată" (cf. J. Hersch, 1994, p. 104).

În intervalul perioadei moderne a gândirii filosofice, Kant ne oferă cel mai edificator exemplu pentru a evidenţia valoarea interogaţiei în cadrul discursului metafizic. Întreaga lui filosofie se desfăşoară în „jurul a trei întrebări: «ce pot cunoaşte? Ce trebuie să fac? Ce-mi este îngăduit să sper»" (*ibidem*, pp. 194-195) care-şi primesc soluţiile în conţinutul triadei: *Critica raţiunii pure*, *Critica raţiunii practice* şi *Critica puterii de judecare*. Nu încercăm emiterea unor judecăţi asupra întrebărilor kantiene şi nici asupra lucrărilor corespunzătoare pentru că scopul consideraţiilor de faţă este acela de a reliefa doar raportul dintre dinamica interogaţiei şi intenţia desăvârşirii filosofiei. Totuşi, credem necesară pronunţarea măcar în următorul sens: a face filosofie în zilele noastre nesocotind sugestiile interogative kantiene echivalează cu

nesăbuința de a pierde trepte euristice esențiale în progresul cunoașterii filosofice.

În secolul al XIX-lea, viața și activitatea lui Schopenhauer reprezintă contextele în care descoperim impactul întrebării filosofice nu numai asupra filosofiei ca formă a conștiinței umane, ci și asupra personalității gânditorului ce avansează prin labirintul, prin mirajul căutării soluțiilor optime. După ce a publicat, în anul 1820, lucrarea *Lumea ca voință și reprezentare* fără să obțină nici notorietatea și nici consacrarea râvnite, în anul 1840, la 52 de ani, Schopenhauer a participat la un concurs lansat de Societatea Regală a Danemarcei pentru a răspunde unei întrebări. În capitolul introductiv al lucrării *Fundamentele moralei*, filosoful o prezintă ca „problemă" de lămurit și o reia în termenii propuși de Academie: „originea și fundamentul moralei trebuie căutate în ideea moralității care este dată direct de conștiință (psihologică sau morală) și alte noțiuni primare care derivă din această idee sau într-un alt principiu al cunoașterii?" (A. Schopenhauer, 1994, p. 5). Așadar, și în cazul prezent, la fel ca în multe altele (menționate sau nu de noi), se verifică următoarea concluzie: obținerea unui plus de cunoaștere presupune constant o provocare interogativă pentru cel care o realizează. Pentru a exercita, însă, funcția de „generator" ideatic, interogația trebuie să fie nu numai incitantă, ci și o formă de orientare a intențiilor cognitive. Desigur, perfecționarea întrebării nu înlesnește întotdeauna actul de cunoaștere ca atare, dar ea indică sensul desăvârșirii inclusiv (sau mai ales) în filosofie.

Un reprezentant de marcă al filosofiei morale contemporane care se adresează în special tinerilor, Fernando Savater, distinge în mulțimea *întrebărilor teribile ale filosofiei* (de genul: „are sens viața?", „merită osteneala de a fi trăită?" sau „există viață după moarte?") pe aceea care vizează modul „cum e cel mai bine să trăiești?" (F. Savater, 1997, pp. 178-179). Indicând existența gradelor perfecțiunii, ultima dintre interogațiile precedente îndeamnă la găsirea răspunsurilor corecte, la resemnare față de situațiile insolubile, dar concomitent și la înțelegerea înțeleaptă, profundă a semnificației resemnării și eșecului. Dacă „a trăi nu e o știință exactă", dacă „specialistul" în probleme de ordin etic își recunoaște incompetența odată cu afirmarea unicității faptului moral și dacă „viața bună nu e ceva general, fabricat în serie, ci există doar pe

măsură" (*ibidem*, pp. 180-181), atunci răspunsul preferat la privilegiata întrebare anterioară va fi, desigur, rezultatul mai mult sau mai puțin original al unui demers personal. Modul oportun de a vieți, din care este nelipsită dimensiunea morală, nu poate fi precizat cu toată seriozitatea de nici un sistem de etică. Cu toate acestea, scriitorul francez Georges Perec a încercat doar să-l sugereze, în cartea intitulată *Viața: instrucțiuni de folosire*, ca o glumă literară inteligentă. Într-un moment în care vizăm rolul interogației filosofice, raportarea la lucrarea menționată ne permite să încheiem în sensul temei, întrebând retoric, la rândul nostru: poate fi dirijată viața după rețete și indicații de utilizare, iar, astfel, omul poate să fie fericit?

*

* *

Deși aspectele puse în discuție au ca scop predilect identificarea locului și rolului interogației în cadrul *teoriilor filosofice*, situația poate fi prezentată cu numeroase similarități și la *nivelul teologiei*. În paginile *Patericului*, de pildă, găsim îndemnul la tăcere („trebuie călugărului acestea trei: străinătatea, sărăcia și tăcerea întru răbdare!" – *Patericul*, 1993, p. 38), sfatul vorbirii înțelepte („greșalele drepților sunt împrejurul buzelor...; pune, Doamne, strajă gurii mele și ușă de îngrădire împrejurul buzelor mele și zis-am: păzi-voi căile Tale, ca să nu greșesc cu limba mea" – *ibidem*, p. 66), dar și sugerarea *susținerii dialogului pe baza întrebării*: „să nu apuci mai înainte să grăiești, până nu te va întreba" (*ibidem*, p. 70). La rândul său, Mitropolitul Antonie de Suroj (f.a., p. 10) înțelege prin credință „nu îndoiala în sensul de a fi cufundat în confuzie și perplexitate, ci îndoiala în scopul de a descoperi realitatea vieții – *genul de îndoială care te împinge să-ți pui întrebări, să descoperi mai mult, să explorezi mai departe*".

b. Întrebarea metafizică

Concepția filosofică heideggeriană, dincolo de calitățile recunoscute (originalitatea, noutatea, sagacitatea etc.), excelează și prin interogațiile pe care le lansează. Valoarea „ieșită din comun" atribuită creației gânditorului rezultă, evident, din argumentele, din explicațiile la care recurge, dar nu mai puțin din calitatea întrebărilor la care încearcă să răspundă. Astfel, discursul filosofic include *serii întregi de întrebări*

exprimate, de multe ori, în forma unui torent, a unei zbuciumate „avalanşe interogative". În studiile publicate, de exemplu, în cel intitulat sub forma unei întrebări: *Ce este metafizica?* (1929), intervin copleşitor interogaţii remarcabile la fiecare pagină. Este relevant pentru demonstraţia prezentă fragmentul care conţine explicitarea raportului *Dasein – Nimic* cu ajutorul preponderent al propoziţiilor interogative şi nu al celor enunţiative: „Dacă Dasein-ul nu se raportează la cele de ordinul fiinţării decât menţinându-se în Nimic, aşadar dacă el poate exista şi dacă Nimicul este revelat în chip originar numai în teamă, nu trebuie oare să plutim mereu în această teamă pentru a putea în genere exista? Dar, oare, nu am recunoscut chiar noi înşine că această teamă originară survine rar? Şi apoi neîndoielnic că existăm cu toţii şi ne raportăm la cele de ordinul fiinţării – la cele ce nu suntem şi la cele ce suntem – fără această teamă. Nu este oare o speculaţie arbitrară şi Nimicul pe care i-l atribuim – o exagerare? Ce înseamnă însă : această teamă originară survine doar arareori?" (M. Heidegger, 1988, pp. 44-45).

În conţinutul conferinţei *Hegel şi grecii* (1958), Heidegger îşi clarifică intenţia intervenţiei precizând încă din prima frază că titlul formulat poate fi transformat într-o întrebare cu caracter explicativ, deci nemetafizic, anume: „cum prezintă Hegel, în orizontul filosofiei sale, filosofia grecilor?" (*ibidem*, p. 373). Pe fenomenologul german l-a preocupat, însă, transpunerea discursului său în orizontul metafizicii tocmai *prin intermediul întrebării metafizice:* „avem de gând să începem cu desfăşurarea unei interogări metafizice, să încercăm apoi o elaborare a întrebării, pentru a sfârşi cu răspunsul pe care aceasta îl poate primi" (*ibidem*, p. 33).

Pentru situaţia în care ne circumscriem, se produce confruntarea cu un statut special al întrebării metafizice, cu o condiţie sui-generis a ei, provenind din dubla caracteristică pe care o posedă. *În primul rând*, o astfel de întrebare „îmbrăţişează întregul problematicii metafizicii", fiind – de fiecare dată – „întregul însuşi". *În al doilea rând*, „orice întrebare metafizică nu poate fi pusă decât în aşa fel încât cel care întreabă este prins ca atare în întrebare" (*ibidem*). În condiţiile descrise, Heidegger conchide că interogaţia metafizică „trebuie formulată în întregul ei şi pornind de la situaţia esenţială a Dasein-ului care întreabă. „Întrebăm, aici şi acum, avându-ne pe noi în vedere" (*ibidem*). Modalitatea

heideggeriană de identificare a întrebării metafizice confirmă posibilitatea şi realitatea extinderii unei totalităţi mozaicate de interogaţii, care, inevitabil, o integrează şi pe cea metafizică drept specie distinctă.

Dacă în căutarea propriei desăvârşiri filosofia aspiră la acces în metafizică, faptul are loc, în spirit heideggerian, cu *ajutorul întrebării metafizice*. Tipul interogativ evocat se proiectează într-un alt registru şi într-un alt spaţiu decât chestiunile prin care oamenii se întreabă în mod cotidian (deci, de nenumărate ori) asupra aspectelor conjuncturale ale vieţii proprii. Eticianul Fernando Savater îşi îndeamnă contemporanii la sinceritate şi la recunoaşterea faptului îndepărtării celei mai mari părţi a oamenilor de dificila esenţă a metafizicii. Rodul sincerităţii ar trebui să se concretizeze în acceptarea ideii că „majoritatea actelor noastre *le ducem la îndeplinire aproape automat*, fără să ne batem prea mult capul cu problema respectivă". Acţiunile, actele omului se săvârşesc în *manieră aproape instinctivă* pentru că astfel se adoptă calea „cea mai comodă şi cea mai eficace", lipsită de angoasantele meditaţii asupra alternativelor exprimate prin întrebări de genul: „mă scol sau nu mă scol? Fac duş sau nu fac duş? Să iau micul dejun, să nu iau micul dejun? – aceasta-i întrebarea!" (F. Savater, 1997, p. 42). După cum lesne se poate observa, constatăm absenţa desăvârşită a resorturilor metafizice din substanţa unor astfel de interogaţii. În pofida acestei realităţi, valoarea lor nu se risipeşte, ci se afirmă specific în faptul că prin multitudinea variantelor în care se constituie şi prin reluarea lor până la obsesie, deci, prin automatizarea fiecărei variante, se creează, totuşi, *premisele întrebărilor filosofice de genul:* „de ce am făcut ceea ce am făcut? De ce acest gest şi nu mai bine cel contrar sau poate un altul oarecare?" (F. Savater, 1997, p. 43).

Pe ansamblu, susţinem că viaţa socio-umană include în firescul, în normalitatea ei faptul realizării cunoaşterii de către om a ceea ce se află în imediata lui apropiere, la îndemâna lui. De asemenea, naturală este şi aspiraţia umană la a şti ce se află „dincolo" de ceea ce este accesibil. Pe cale contemplativă, speculativă sau ştiinţifică, spiritul uman scrutează infinit lumea nesfârşită, făcând posibilă desăvârşirea cunoaşterii. Dar, *pentru a se apropia de perfecţiunea cunoaşterii, omul nu poate fără să-şi pună întrebări.* Atunci când esenţa întrebării vizează perfecţiunea obiectului, întrebarea devine inevitabil de natură metafizică.

c. Lumea întrebărilor. „Omul-întrebător-şi-căutător" (P. Ţuţea)

Fiinţa umană, ca existenţă concretă, râvneşte neîncetat la maximizarea potenţialului propriu; ea inovează, găseşte soluţii, progresează, într-un cuvânt: creează, pentru că îşi pune tot felul de întrebări, inclusiv (sau mai ales) de ordin metafizic. Întrebările cu sau fără răspuns sunt atât de numeroase, încât, dacă celor exprimate le adăugăm şi pe cele care nu s-au pus, putem vorbi de o lume a întrebărilor. În lucrarea *Tratat de antropologie creştină* (1992), P. Ţuţea abordează tocmai un astfel de univers şi propune un punct de vedere, în opinia noastră, sensibil apropiat de cel heideggerian în privinţa relaţiei omului cu întrebarea. Ideile filosofului român pot fi sistematizate în jurul a două aspecte deosebit de relevante în contextul analizei prezente: opusă lumii dogmelor, *lumea întrebărilor* şi, creator al universului interogativ, *omul-întrebător-şi-căutător*.

P. Ţuţea susţine că apariţia întrebării reprezintă consecinţa *instituirii problemei;* odată cu existenţa ultimei, dispar atât adevărul, cât şi sensul (*ibidem*, capitolul „Problema", pp. 15-101). După ce Democrit a întrebuinţat pentru prima dată termenul de „problemă", în timp şi în spaţiu s-a constituit, observă teoreticianul, *o istorie profană sui-generis a seriei nesfârşite de întrebători şi căutători. Definirea problemei* în termenii propuşi de Bailly („ceea ce se are în faţă, obstacol, barieră, ceea ce e propus, sarcină, *întrebare propusă*, subiect de controversă") şi de H. Schmidt („o sarcină nerezolvată care aşteaptă soluţionarea") constituie câmpul semnificaţiilor în care P. Ţuţea proiectează propria explicaţie pentru acelaşi referenţial. Ca atare, pentru gânditor problema nu depăşeşte calitativ nivelul filosofic, logic şi metodologic, dar este „semnul omului damnat să caute inexplicativ în lumea întâmplărilor exterioare şi interioare" (*ibidem*, p. 15). Altfel spus, problema este „ca o umbră" (*ibidem*, p. 16) a fiinţei, a acelei fiinţe care a călcat porunca divină şi a căzut în păcat. Pierderea Paradisului echivalează cu găsirea „jocului fără ieşire în lumea întrebărilor" (*ibidem*, p. 75).

Omul istoric din toate timpurile formulează întrebări, expresie a „neliniştilor conştiinţei teoretice", şi caută răspunsuri, fiind condus spre acestea de inerenta mirare produsă de procesele senzorial-psihice ale impresiilor (*ibidem*, p. 113). În cazul particular al *omului actual întrebător-şi-căutător*, condiţia lui se dovedeşte profund pervertită,

Faptul se explică, în primul rând, prin eşecul rezultatelor investigaţiilor derulate şi, în al doilea rând, prin motivaţia care susţine atitudinea cercetătoare. Pasiunea pentru întrebare a omului contemporan se fundamentează în „util, comod, gratuit, aporetic şi fals" (*ibidem*, p. 135). *Filosoful, aparent un întrebător şi un căutător special, transformă până şi fructele inspiraţiei lui în probleme;* neliniştea acestuia, însă, „seamănă cu a oricărui om care se miră privind un răsărit, un apus de soare sau un cer înstelat" (*ibidem*, p.123). Totuşi, deşi este stimulat suplimentar de „lumea nesfârşită a întrebărilor" (*ibidem*, p. 11) şi de aspiraţia de a identifica sensul vieţii în orizontul rezultatelor investigaţiei sau al adevărului, filosoful ajunge el însuşi să îşi construiască viaţa ca „permanentă «comedie a erorilor»" (*ibidem*, p.12), deci sub semnul eşecului.

Privită din perspectiva cunoaşterii, eroarea demonstrează, cel puţin în momentul în care se produce, imposibilitatea perfecţiunii umane chiar în sfera valorilor care sunt omeneşti. Dacă individul trăieşte inclusiv genul amintit de vulnerabilitate, atunci cu atât mai mult el va fi neputincios în a se îndumnezei. Prin curiozitate şi cunoaştere, precum şi prin orgoliul ispitei primordiale de a fi egal cu Dumnezeu (*ibidem*, p. 144), omul (inclusiv atunci când este filosof) rămâne un aspirant la desăvârşire şi doar atât. Trufaş în relaţia sa cu divinitatea, omul se regăseşte aidoma unui înfrânt. Perfecţionist în lumea cunoaşterii (fapt evidenţiat ostentativ de umanism, pentru care Dumnezeu este înlocuit cu omul perfectibil), el vieţuieşte în interiorul eşecului. Cu toate acestea, omul face din neîmpliniri elemente de satisfacţie: „întrebătorul nimereşte – «unde dai şi unde crapă» –, rătăceşte, găseşte, este captiv al eului şi întâmplărilor, *producător încântat de unelte, de alimente, de îmbrăcăminte, de căi de comunicaţie, de locuinţe, de ateliere, de fabrici şi uzine"* (*ibidem*, p. 130), în ultimă instanţă, adăugăm, de finitudine. Doar conştiinţa incompletitudinii şi a imperfecţiunii proprii îl salvează pe om şi îi oferă şansa obţinerii echilibrului, liniştii, fericirii la care năzuieşte. Probabil, într-un atare context, s-a bucurat în decursul timpului de preţuire deosebită formula socratică „ştiu că nu ştiu nimic", formulă anticipată (după relatarea lui Diogene Laertios) de către Thales[1].

---

[1] Replicând (împotriva) lui Hegel şi evidenţiind valoarea observaţiei lui Socrate, Maiorescu aprecia şi el că „este [...] o ştiinţă cu totul deosebită în însemnătatea ei să ştii

În esență, multitudinea erorilor, ca și neștiința asumată (ultima presupunând manifestarea responsabilă a ființei cunoscătoare) confirmă caracteristica imanentă a omului evocată de Petre Țuțea prin sintagma-concept: „omul-întrebător-și-căutător". Mișcându-se între „ipoteză și experiment, între logic și empiric, între ontic [...] și axiologic", gândirea omului-întrebător-și-căutător se constituie ca „soliloc, dialog, teză, demonstrație, categorie, concept, definiție, sistem, doctrină, punct de vedere, gândire în mozaic, ca în enciclopedii și dicționare lingvistice, inexplicative" (P. Țuțea,1992, p. 12).

Asemenea tuturor celorlalte categorii de persoane, și filosoful deține o gândire captivă în limitele eului și ale jocului aparențelor, o gândire incapabilă să parvină la adevăr, amăgită de foloase trecătoare. Ieșirea universului interogațiilor din captivitate echivalează, în viziunea gânditorului român, cu optimizarea funcțională a triunghiului (evocat de Toma d'Aquino) Dumnezeu–lume–om.

Opusă *lumii dogmelor, lumea întrebărilor* covârșită de util, plăcut și paradoxal își are locaș în filosofie, știință, artă și tehnică. Universul dogmelor se impune spiritului uman „prin grație și revelație (*ibidem*, pp. 10-11), iar omul cu vocație teologică ajunge la o rațiune apreciată ca vehicul al adevărului unic (*ibidem*, p. 439). Spre deosebire de folosul incontestabil produs de dogmă, întrebarea-problemă conduce la „nicăieri" (*ibidem*, p. 54) și, de aceea, se constituie ca un semn al *omului istoric – locuitor în civitas terrena sive diaboli* (Augustin). El „întreabă, caută, soluționează aparent și, în lipsa soluției, se situează aporetic în impas *întrebându-se fără răspuns sau rătăcind*" (*ibidem*, p. 44). Captivă „antropocosmic" (*ibidem*, p. 325) deoarece este determinată de factorul uman și natural, cunoașterea se produce în sfera inautenticului, confundă utilitățile cu adevărurile, iar, din pricina insatisfacției perpetue (*ibidem*, p. 128), întreține măcinarea omului și „goana după vânt" (Ecleziastul). Demersul cognitiv conservă astfel, în special, *iluzia perfectibilității* (*ibidem*, p. 69).

---

ceea ce nu știi" (T. Maiorescu, 1981, p. 124). Pentru cazul credinciosului creștin, smerenia, reflectare a deșertăciunii existenței umane (Ecleziastul), poate fi asimilată conștiinței eșecului ontologic.

Singura formă autentică de cunoaştere, ne spune acelaşi Petre Ţuţea, este cunoaşterea în extaz a Realului (*ibidem*, p. 63), ea devenind posibilă numai prin revelaţie şi graţie. În acest mod, credinţa se impune ca singura cale salvatoare a omului; doar ea îl poate scoate „din chinul existenţial produs de întrebările fără răspuns care însoţesc libertatea şi înlănţuirea, viaţa şi moartea" (*ibidem*, p. 128).

„Favoare a divinităţii" (*ibidem*, p. 130), harul nu poate fi obţinut de omul întrebător; de aceea, cunoaşterea fundamentală care presupune har se dobândeşte prin revelaţie (*ibidem*, p. 162). Ca atare, evadarea din neliniştea generată de lumea întrebă-rilor este privilegiul exclusiv al „primitorului cu har" prin revărsarea asupra-şi a generozităţii Lui „Dumnezeu atotputernic şi iubitor". Graţie primirii ajutorului divin, „omul imperfect trăieşte polaritatea sacru-satanic" (*ibidem*, p. 7).

Dacă „religia adevărată, biblică, e revelată, nu căutată" (*ibidem*, p. 338), atunci „adevărul este rezervat misticului rugător, aşteptător şi primitor" (*ibidem*, p. 328), întrucât el are acces, astfel, în lumea dogmelor. Demn de reţinut este, de asemenea, faptul că, în opinia lui P. Ţuţea, „nu numai pentru credincios, ci şi pentru omul cu bun simţ, misticul apare stăpânitor sub raportul veracităţii" (*ibidem*, p. 11).

Din necesitatea de a cunoaşte originea şi lucrurile lumii şi, implicit, datorită nevoii de descifrare a semnelor prin care acestea se exprimă, se instituie – în plan psihologic – relaţia dintre întrebare-problemă-mister cu elementele mijlocitoare corespunzătoare: mirarea-căutarea-revelaţia (*ibidem*, p. 57). Dintre toate, numai misterul şi revelaţia favorizează contactul cu esenţa, cu desăvârşirea, ele fiind accesibile doar omului religios. Pe acesta, misterul nu îl inhibă, nu îi provoacă nelinişti, ci, dimpotrivă, îi oferă revelaţia liniştii reale, îi stimulează tendinţele autonomiste pe fondul „înlănţuirii cosmice şi comunitare", îi deschide „o poartă spre absolut" (*ibidem*, p. 58). Prin adevărul pe care îl face posibil, revelaţia se constituie ca semn al *omului etern*, locuitor al „celeilalte lumi", o lume numită de Augustin *civitas Dei*.

Pe ansamblu, prin „lumea întrebărilor" evidenţiată de P. Ţuţea trebuie să înţelegem o varietate enormă de interogaţii şi, mai ales, o diferenţiere axiologică a lor. În mod firesc, toate întrebările revendică răspunsuri, însă, cu excepţia celor izvorâte din revelaţie, ele sunt nesatisfăcătoare. Lipsa veridicităţii soluţiilor ne determină să acceptăm

faptul că în cunoaştere erorile sunt „nesfârşite", că universul întrebărilor implică eroarea ca mod ontologic, dar şi că eşecurile cognitive se ierarhizează. În legătură cu ultimul aspect, P. Ţuţea identifică *problema fundamentală* a cunoaşterii filosofice şi ştiinţifice în „relaţia dintre limbaj şi obiect, expresie nemijlocită a relaţiei subiect-obiect" (*ibidem*, p. 147): cu cât obiectul de cunoscut este mai clar delimitat şi cu cât limbajul utilizat în investigare este mai adecvat obiectului, cu atât eşecul este mai mic şi invers.

Privită din perspectiva minimalizării eşecului, cunoaşterea pare a fi posibilă; în consecinţă, ştiinţa (de pildă, antropologia) poate să-şi propună obiective precum salvarea omului (*ibidem*, p. 248) sau dobândirea desăvârşirii. Aşadar, întrebările, fie banale sau, dimpotrivă, capitale se finalizează în eroare; dincolo de această consecinţă, însă, ele nu ajung să suprime raţionalitatea omului întrebător şi căutător. Tocmai în temeiul existenţei raţionalităţii proprii se justifică (încă o dată) mişcarea asimptotică a fiinţei umane spre perfecţiune, ca şi spre Adevărul Absolut (*ibidem*, p. 17). Filosofia, realitate culturală care se exprimă printr-o raţionalitate discutabilă, interpretabilă (aşa cum este, de fapt, şi concepţia la care ne raportăm), se află în căutarea perfecţiunii. În spiritul filosofiei teoreticianului român, conchidem că luciditatea căutărilor este cu atât mai mare cu cât ţine seama mai mult de următoarea interogaţie: „ce poate face în mod credincios" filosoful care ştie că interogaţia satanică primordială „l-a transformat în animal raţional şi muritor, iar mersul lui istoric s-a depărtat de Dumnezeu?" (*ibidem*, p. 40).

IV.2.4. Criterii de evaluare a filosofiei

Problematica propusă de o concepţie filosofică, precum şi forma ei de exprimare, în mod inevitabil, sunt susceptibile de evaluări. Ca atare, concepţiile filosofice (şi autorii lor) sunt plasate ierarhic, sunt clasificate în funcţie de diferite repere axiologice. *Criteriologia* uzuală care serveşte pentru a susţine valoarea, non-valoarea sau pseudo-valoarea unei creaţii marcată în mod esenţial – ca în cazul celei filosofice – de subiectivitatea creatorului se instituie ea însăşi drept un *produs subiectiv, deschis tuturor posibilităţilor de evaluare*. Această situaţie conduce la originala şi, desigur, paradoxala împrejurare care face posibil ca aceeaşi

filosofie să fie acceptată, chiar *apreciată* de către unii „beneficiari", să fie *respinsă* de alţii sau să fie *indiferentă* unor categorii de persoane. Se subînţelege că fiecare dintre opţiunile formulate trebuie să se fundamenteze pe o premisă inductoare de moralitate şi anume contactul nemijlocit al evaluatorului cu opera supusă aprecierii.

Mai mult, aceeaşi persoană receptoare, cunoscătoare sau „utilizatoare" a unei anumite filosofii, poate parcurge succesiv atitudini diferite, uneori ostentativ polare, faţă de un referenţial anume: de la negare la acceptare sau de la aprobare la respingere. În fiecare caz, din cuprinsul traseelor descrise nu este exclusă eventuala ignorare. Ieronim considera o atare împrejurare în ordinea firească a lucrurilor deoarece este îngăduit „să şi lauzi în timp aceeaşi persoană pe care ai învinuit-o" (Ieronim, 1997, p. 73).

Numeroase criterii axiologice integrate de agentul uman în evaluarea filosofiilor sunt sugerate în conţinutul lucrărilor de istoria filosofiei, de istoria literaturii, de hagiografie, în general de istoria culturii. Ipoteza acceptată de către cei care se pronunţă direct sau indirect, intenţionat sau întâmplător asupra valorii unei filosofii este aceea că *există o formă ideală a Filosofiei însăşi sau Filosofia ideală.*

Desăvârşirea sau nedesăvârşirea creaţiilor filosofice se conturează ca urmare a unui demers evaluator din care nu lipseşte întâmplarea, subiectivitatea marcată de simpatii sau antipatii personale, de apartenenţa la anumite grupuri de adepţi, de reacţiile admiratorilor sau ale opozanţilor, de preferinţele culturale conexe manifesta-te într-un moment istoric oarecare[1] ş.a.m.d. Conştiinţa inerentei subiectivităţi trădată de Ieronim în observaţia „mă ţin departe de orice judecată ca nu cumva – din vreo parte sau alta – să-mi fie învinuită admiraţia sau spiritul adevărului" (Ieronim, 1997, p. 77) reprezintă una dintre formele atitudinale necesare depăşirii excesele de subiectivitate.

---

[1] A. Camus constata în expresie sintetică radicalismul aprecierii subiective asupra valorii creaţiei filosofice: „filosofiile valorează ceea ce valorează filosofii. Cu cât filosoful este mai mare, cu atât filosofia sa – mai adevărată" (A. Camus, 1962, p. 50). Nu negăm corelaţia dintre valoarea filosofiei şi creatorul ei, dar au fost şi cazuri când s-a vorbit despre „mari filosofi" fără ca aceştia să-şi justifice atestarea pe o concepţie de aceeaşi anvergură.

Semnele desăvârșirii, ca și reperele nedesăvârșirii operelor filosofice sunt căutate cu perseverență în înțelesurile și temeinicia afirmațiilor, în „rânduiala" alegerii cuvintelor, în claritatea exprimării[1] etc. Atunci când unul dintre aspectele enumerate se află în suferință, perceperea întregului devine greoaie și confuză. Absența claritații, mai mult decât vidul de idei, a constituit motivul mereu discutat al exegeților; Ieronim, de exemplu, deplângea pe unul dintre contemporanii săi „pentru cărțile foarte neclare ce nu sunt înțelese nici de cei mai învățați" (Ieronim, 1997, p. 70), iar Nietzsche suspecta de inconsistență expresiile lipsite de claritate ale filosofilor obscuri. De altfel, gânditorul german susținea tranșant că aceștia „tulbură apa ca să pară adâncă". În opinia unor specialiști (V. Mureșan, 1995; O. Nistor, 1992) se regăsește distinct ideea că în decursul istoriei filosofiei s-a considerat prea des că profunzimea gândirii este incompatibilă cu claritatea formei de prezentare a ideilor. Față de aspectul evidențiat, rămân încă valabile considerațiile lui F. Paulsen despre „tendința germană spre obscuritate" și/ sau aprecierile lui G. Papini referitoare la „capodopera incomprehensibilului" întruchipată în concepțiile lui Kant și Hegel[2].

În prefața lucrării *Bazele metafizicii moravurilor*, Kant (1994, p. 11) își prezenta intenția analitică explicând sensul demersului său: „de la cunoașterea vulgară la determinarea principiului ei suprem și, apoi, invers, în mod sintetic, de la examinarea acestui principiu și a izvoarelor sale la cunoașterea vulgară, în care el își află întrebuințarea". Mențiunea i-a permis filosofului clasic german să sugereze nu numai realitatea diferențierii filosofiilor, dar i-a înlesnit și evidențierea nevoii de a avea criterii precise în funcție de care să se producă evaluarea lor. După același filosof, diviziunea muncii realizată în arte, meserii și industrii (cu scopul creșterii continue a profitului) ar trebui adoptată și în domeniul

---

[1] Dacă „tot ceea ce este în om" vine de la Dumnezeu – Ființă perfectă (L. Blaga, 1983, p. 263), atunci înșeși sistemele filosofice – de la Descartes și Spinoza până la cele contemporane – devin adevărate întrucât sunt raportate la ideea de Dumnezeu (cf. Calinic Botoșăneanul, 1999, p. 117).

[2] Papini spunea despre Hegel că „a creat capodopera incomprehensibilului" (G. Papini, 1991, p. 61) prin care creația gânditorului german se integrează desăvârșit modului de a fi al filosofiei. Așadar, filosofia nu este altceva decât o „serie de probleme incomprehensibile cărora li se dau soluții la fel de incomprehensibile" (*ibidem*).

filosofiei. Astfel se vor putea afirma specialişti ai părţii empirice şi ai părţii raţionale animaţi de intenţia comună a dobândirii unei cunoaşteri adevărate. De asemenea, într-un atare mod se va putea evita prezentarea într-un „amestec laolaltă" a lucrurilor distincte şi asupra cărora „natura însăşi a ştiinţei" reclamă separare[1].

Aplicând raţionamentul precedent conceptului de moralitate, legea morală ca atare se va căuta şi se va identifica „nu numai pentru oameni, ci şi pentru *fiinţele raţionale în general* şi nu numai în condiţii contingente şi cu excepţii, ci *în mod absolut necesar*" (*ibidem*, p. 30).

Judecata filosofică adevărată, după Kant, are ca premisă eliberarea de conjunctural, de cazuistică, de situaţie, atunci când aspectele vizate sunt unice sau, dimpotrivă, se dovedesc incluse în serie. Orice principiu al moralităţii trebuie să se întemeieze pe „excluderea a tot ce este experienţă, *pe raţiunea pură*" (*ibidem*, p. 31). Aşadar, puritatea raţiunii întemeiază metafizica, ea separă calitativ rezultatele sau performanţele filosofilor şi determină diferenţierea filosofiei metafizice de filosofia practică populară. De aceea, Kant consideră că „un serviciu mai nepotrivit nu s-ar putea face moralităţii decât acela de a voi s-o constituim din exemple" (*ibidem*, p. 30). Prin urmare, punctul de sprijin de care are nevoie metafizica nu va fi găsit „nici în cer, nici pe pământ" (*ibidem*, p. 49), ci în *ea însăşi atunci când afirmă raţiunea pură, eliberată de empiric*.

Dacă vom conchide apelând la cuvintele kantiene: „tot ce este element empiric nu numai că este de prisos să fie alăturat principiului moralităţii, ci chiar dăunează în cel mai mare grad purităţii moravurilor" (*ibidem*, p. 50), atunci este evident că *metafizica, în general, reprezintă forma desăvârşită a filosofiei*. Metafizica este punctul final al unei

[1] Potrivit concepţiei kantiene, ar trebui „ca fizica (empirică) propriu-zisă, să fie precedată de o metafizică a naturii, iar antropologia practică de o metafizică a moravurilor, care metafizici să fie curăţate, amândouă, de tot ce este element empiric" (Kant, 1994, pp. 6-7). Atribuind *demnitate existenţială egală* cercetării empiricului (pe care îl conţin filosofia naturală şi filosofia morală, dar nu şi logica), ca şi studierii raţionalului, Kant *acordă prioritate celor două metafizici menţionate* şi se străduie să evidenţieze fundamentele uneia dintre ele, anume ale metafizicii moravurilor. Această năzuinţă şi efortul aferent echivalează, în ultimă instanţă, cu căutarea unei cunoaşteri „cu totul aparte, care nu conţine nimic din ceea ce este Antropologie, Teologie, Fizică" (*ibidem*, p. 33).

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

ascensiuni cognitive care începe cu judecata morală comună şi se continuă atât cu judecata filosofică, cât şi cu filosofia populară. Privitor la poziţia valorică a celei din urmă, ea este implacabil inferioară pentru că „nu poate să meargă mai departe decât îi permite bâjbâirea prin exemple" (*ibidem*, p. 34). În consecinţă, Kant supraordonează metafizica, în sensul că „nimic empiric nu o poate reţine", şi accentuează accepţia că ea, „trebuind să măsoare întreg cuprinsul cunoaşterii raţionale, se ridică la idei pentru care exemplele nu mai există" (*ibidem*, pp. 34-35).

După cum am anticipat, în evaluarea concepţiilor filosofice aspectele subiective tind să prevaleze în raport cu cele obiective. Totuşi, în *distincţia dintre empiric şi metafizic*, regăsită în cuprinsul creaţiilor gânditorilor, I. Kant identifică un criteriu obiectiv de ierarhizare a filosofiilor. Reperul la care a apelat Kant se deosebeşte net de cel pur subiectiv folosit în acelaşi scop, spre exemplu, de G. Papini. Pentru ultimul gânditor, *atitudinea celui care valorizează filosofiile este singura care validează ierarhii*, chiar dacă evaluatorul poate fi robit de mercantilism, prejudecăţi, aspiraţii revanşarde ş.a. Complexul atitudinal concret al lui G. Papini ni se pare relevant pentru argumentarea ideilor anterioare. Teoreticianul a realizat judecăţi de valoare asupra unor gânditori ale căror nume circulau în şcoli şi pagini de ziare la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi până la începutul secolului al XX-lea (Kant, Hegel, Schopenhauer, Comte, Spencer, Nietzsche), numai că aprecierile s-au operat sub impulsul unei „supradoze" de subiectivitate.

În prefaţa lucrării *Amurgul filosofilor*, G. Papini avertizează cititorul că i se propune *o carte scrisă cu rea-credinţă*, „plină de patimă şi, de aceea, nedreaptă – o carte inegală, parţială, fără scrupule, violentă, contradictorie, insolentă, *ca toate cărţile celor ce iubesc şi urăsc*, fără să le fie ruşine nici de iubirile, nici de urile lor" (G. Papini, 1991, p. 5). Asumându-şi poziţia de eliberator şi adoptând o atitudine cinică nedisimulată de „duşman nesăţios" sau de „distrugător necesar", filosoful îşi mărturiseşte intenţia expresă: „în loc să fac procesul filosofiei în general, luată în sens abstract, *am vrut s-o judec, s-o atac, s-o lovesc şi s-o execut în persoana celor mai mari reprezentanţi ai ei din ultimul secol*" (*ibidem*, p. 7). Cu toată intenţia distructivă declarată, teoreticianul italian a ajuns, totuşi, la schiţarea unor „portrete" de gânditori din care

rezultă nu numai defectele acestora. De pildă, pe Kant, Papini îl percepe ca fiind „omul unității", „homo simplex", iar pe Hegel, omul în care „se află două inimi", „omul antitezei, al contradicției, homo duplex" (*ibidem*, p. 48). Creatori ai unor sisteme de idei originale, cei doi filosofi clasici germani au susținut teorii cărora Papini le atribuie însușiri polare. Pe de o parte, Kant „învățase filosofia să fie modestă și o oprise de la aventuri îndrăznețe. În mâinile lui mici, devenise simpla descriere a unor procese cognitive și impunerea unor precepte etice – o gnoseologie prudentă și o morală inflexibilă" (*ibidem*, p. 60). Pe de altă parte, Hegel, urmând și valorizând ideile lui Fichte și Schelling, deschide filosofiei „orizonturi largi, îi inspiră din nou vechile dorințe, o face iar să urce pe creste până-n nori" (*ibidem*), deoarece acesta acceptă că orice creație metafizică, „ca să fie cu *adevărat filosofie, trebuie să fie absolută, adică definitivă și universală*" (*ibidem*). Atunci când nu este absolută înseamnă că „depinde de altceva, că-i scapă ceva, că nu știe să-și aproprieze toată realitatea, că nu știe să-nchidă în formule tot inteligibilul. Așadar, filosofia trebuie să fie o metafizică și o metafizică monistă" (G. Papini, 1991, p. 60).

Spiritul critic al lui Papini s-a dovedit productiv nu numai pentru judecarea valorii creațiilor „exclusiv" filosofice, ci și pentru evaluarea unor teorii revendicate și de pedagogie (Comenius) sau de sociologie (A. Comte, H. Spencer). Spre exemplu, Papini afirmă despre Comenius că „și-a dorit propria pedagogie definitivă, absolută, care să cuprindă tot, să explice tot, să fie, în sfârșit, completă și certă" (*ibidem*, p. 55). Frecvența cu care pedagogul ceh întrebuințează cuvintele formate cu prefixul „pan" (panscholia, pandidascalia, pansophia, panaugia, panglottia, panorthosia, pannuthesia ș.a.)[1] probează aspirația teoriei lui la suprema unitate, dar și faptul că idealul educației trebuie pus în serviciul idealului de om (G. Albu, 1996, p. 105).

---

[1] Sub titlul *De rerum humanarum emendatione consutatio catholica*, Comenius reunește șapte lucrări ale căror titluri le-am menționat (în parte) în text; ele au următoarea tălmăcire: *Panegersia* – „Deșteptarea tuturor", *Panaugia* – „Luminarea tuturor", *Pansophia* – „Toată știința", *Pampaedia* – „Educația universală", *Panglottia* – „Cultivarea limbii universale", *Panorthosia* – „Îmbunătățirea universală" și *Pannuthesia* – „Avertizarea universală".

Dincolo de tipologia criteriilor aplicabile în evaluarea filosofiilor, pentru recunoaştere, fiecare creaţie de acest gen trebuie să îndeplinească o condiţie fundamentală: să posede însuşirile comprehensibilului. În caz contrar, „îşi declară neputinţa şi insuficienţa şi scapă sintezei conştiinţei" (G. Papini, p. 55). Lipsa de inteligibilitate a oricărei filosofii atenuează prestigiul autorului şi, în plus, afectează caracterul unitar şi universalist al creaţiei. De fapt, ultimul aspect pare a fi criteriul cel mai bun în ierarhizarea filosofiilor şi reperul convenabil pentru orientarea filosofiei spre desăvârşire.

IV.2.5. Concluzii

Incursiunea din subcapitolele anterioare, pe lângă faptul că este utilă dezvoltării orizontului informativ al temei pe care o abordăm, ne permite formularea câtorva concluzii; întărim conchiderile în cauză apelând şi la sugestiile filosofului contemporan Th. Nagel.

Valoarea şi notorietatea unor sisteme de filosofie se regăsesc în relevanţa problemelor formulate despre univers, despre societate şi despre fiinţa umană. În căutarea absolutului, filosofia aspiră la identificarea întrebării generatoare de răspunsuri satisfăcătoare, atât în globalitatea, cât şi în secvenţialitatea lor. Dar, oricât de puternică şi de consecventă ar fi tendinţa filosofiei de a enunţa întrebări semnificative, ea se va confrunta întotdeauna cu neputinţa ieşirii din captivitatea metodelor existente şi disponibile într-un moment istorico-cultural determinat. Din acest motiv, filosoful va recurge la alegeri strategice mai mult sau mai puţin raţionale, iar ele îl vor ajuta să se apropie de anumite standarde de profunzime şi, mai ales, îi vor favoriza concentrarea „asupra problemelor care se potrivesc metodelor" constituite (Th. Nagel, 1996, p. VII).

Identificarea de către filosofi a interogaţiilor fundamentale este consubstanţială unei autentice aventuri. Concomitent, aventura devine inevitabilă, operaţia de descoperire se impune ca necesară, deoarece, în ambele cazuri, există riscul neconcordanţei cognitive dintre metodele disponibile şi nivelul aspiraţiei euristice. Se mai adaugă şi riscul apariţiei unor „întrebări *care nu pot fi puse* în termenii metodelor de investigaţie deja existente" (*ibidem*, p. VIII).

Caracterul discutabil al metodelor utilizate în filosofie justifică respectarea imperativului abandonării lor imediate în derularea demersului metafizic, atunci când îşi dovedesc ineficienţa, deci, inoportunitatea. În această împrejurare, orice nouă interogaţie se afirmă prin disputa dintre sensurile pe care ea le vehiculează, prin opţiunea finală (dar nu absolută) asupra unui anumit aspect delimitat dintr-un câmp problematic precizat şi, finalmente, prin orientarea gânditorului asupra unei alterna-tive instrumental-metodologice cu şanse optime în rezolvarea chestiunii abordate. Interogaţiile formulate – pentru a primi răspunsuri de ordin filosofic, chiar dacă inspirate şi întreţinute de fapte, de evenimente, de trăiri concrete – se pot menţine în sfera reflecţiei metafizice, dar *numai dacă se dovedesc suficient de abstracte*[1]. Se constată că instituirea şi respectarea condiţiei speciale amintite reprezintă operaţii extrem de delicate şi de riscante din cel puţin două motive: în primul rând, intervine dificultatea de a izola „dintr-un amestec de fapte şi sentimente acele *chestiuni suficient de abstracte pentru a fi tratate filosofic*". În al doilea rând, odată ce ele dobândesc, totuşi, o formulare abstractă, se profilează pericolul banalizării soluţiilor (desigur, situaţia nu trebuie înţeleasă ca o regulă) întrucât „problemele mari şi relevante stârnesc mult prea uşor răspunsuri bombastice şi stupide" (*ibidem*, p. VII).

Potenţialul cognitiv al interogaţiei filosofice, el însuşi dependent de forţa abstracţiei, de intensiunea conceptelor etc., are caracter determinant pentru întinderea ariei problematice a unei concepţii filosofice, pentru influenţele exercitate în anumite intervale de timp, precum şi pentru capacitatea de a genera noi orizonturi interogative.

Deşi, în general, fiecare întrebare declanşează anumite răspunsuri, în opinia lui Nagel, este recomandabil „să te bazezi mai mult pe probleme decât pe soluţii, pe intuiţii decât pe argumente şi pe

[1] Condiţia caracterului abstract al problemelor filosofiei este pusă în discuţie, între alţii, de gânditorul englez D. Hume. El susţine că, pentru a se păstra caracterul numit, nu trebuie să se renunţe la întemeierea factologică a întrebărilor: „dacă luăm în mână orice volum de teologie sau de metafizică de şcoală, bunăoară, să ne întrebăm: Conţine el oare vreun raţionament abstract privitor la cantitate sau nu-măr? Nu. Conţine el vreun raţionament întemeiat pe experienţă cu privire la fapte şi existenţă? Nu. Încredinţaţi-l atunci focului, căci nu poate conţine nimic altceva decât sofisme şi iluzii" (D. Hume, 1987, p. 87).

dezacordurile pluraliste decât pe armonia sistematică" (*ibidem*, p. VIII), mai cu seamă pentru considerentul că „s-ar putea ca unele probleme filosofice să nu aibă soluții" (*ibidem*, p. IX), în pofida realității lor certe (insensibile, desigur).

În măsura în care vorbim despre existența unei criteriologii operaționale în evaluarea concepțiilor filosofice, trebuie să acceptăm, în același timp, *multitudinea, diversitatea reperelor uzuale, caracterul explicit al unora dintre ele, ca și caracterul implicit al altora.* De altfel, cea din urmă caracteristică le și face vulnerabile, interpretabile. În absența conținutului explicit al criteriilor utilizate în demersul evaluativ, se pornește, în același scop, de *la rezultatul judecăților de valoare.* De aceea, în acord cu Ieronim, considerăm că aplauzele, onorurile, gloria, cinstirea sau faima sunt semnele exterioare ale aprecierii valorii creațiilor și ale modurilor de viață[1].

Abordarea de către filosofi sau de către pedagogi a problemelor educației – atât din perspectiva ofertei culturale, cât și a strategiilor acționale – se fundamentează, într-o măsură din ce în ce mai semnificativă, pe valorificarea potențialului cognitiv – formativ al interogației. Principial, *noile științe ale educației pledează tot mai insistent pentru renunțarea la modelul clasic de educare*[2] sau, în orice

---

[1] Din relatările lui Ieronim aflăm că numele lui Origen a servit ca etalon pentru indicarea valorii altor gânditori. Bunăoară, Pierius, preot în Biserica Alexandriei, pentru distincția vorbirii și pentru adânca știință a dialecticii și a artei retoricii, a fost numit *Origen cel tânăr* (Ieronim, 1997, p. 60). Demne de amintit sunt și alte cazuri de atribuire a prestigiului, fără a exista un criteriu de evaluare explicit: Dionisie, episcop al orașului Alexandria, a fost cunoscut prin laudele îndreptățite ce i s-au adus (*ibidem*, p. 57), Ciprian Africanul a dobândit „însemnată glorie" și a realizat lucrări „mai vestite prin strălucire decât soarele", Iuveneus „a fost la mare cinste în timpul lui Constantin" (*ibidem*, p. 63), iar Serapion, „mulțumită distincției spiritului său s-a învrednicit cu numele de «maestrul»" (*ibidem*, pp. 68-69).
Semnificând maximă valorizare, părți din lucrări concepute de unii teologi au fost integrate în însuși serviciul liturgic: Efrem – diacon din Edessa – „a ajuns la o asemenea faimă, încât în unele biserici, după citirea Scripturilor, sunt spuse cu glas tare în fața mulțimii, scrierile lui" (*ibidem*, p. 74).

[2] Prin *ipostaza clasică a educației* numim modelul tradițional al formării caracterizat prin magistro-centrismul relațiilor pedagogice și prin atitudinea inhibitoare, *ex cathedra*, a formatorului față de eventuala disponibilitate de a interoga a celui educat. Modelul de mai sus poate fi considerat dominant înainte de secolul al XX-lea, deși – în limitele acestuia –

caz, pentru re-construirea sa din temelii. Dincolo de recunoaşterea inevitabilă a succeselor lui incontestabile, criticii i-au reproşat, totuşi, rigiditatea metodelor, sclerozarea conţinuturilor învăţării, cel mai adesea reprezentarea deformată a formatorilor despre ei înşişi constând în ideea sau iluzia omniscienţei lor, limitarea exagerată a libertăţii celor formaţi, prevalenţa relaţiilor pedagogice de tip autoritar ş.a. Depăşirea insuficienţelor acumulate este înţeleasă ca un proces de modelare-automodelare neîncetată a personalităţii celui educat cu sprijinul unui educator sensibil la profesionalizarea proprie şi, în egală măsură, la pregătirea altora.

În problema formării formatorilor, noua paradigmă educaţională propusă în ultimele decenii integrează *problematizarea* – asumată, pe de o parte, ca *metodă* a predării şi a învăţării[1], iar, pe de altă parte, ca *modalitate de a fi a omului contemporan*. De asemenea, în acelaşi context explicativ, se recunoaşte *valoarea conversaţiei euristice* şi se promovează metodele interogative deoarece dispun de un potenţial special de a provoca şi de a menţine atitudinea investigativă a celor educaţi. Pedagogii susţin, în ultimă instanţă, ideea posibilităţii şi a necesităţii *învăţării în şcoală a capacităţii şi competenţei interogative*.

---

s-au produs unele sciziuni celebre (însă izolate) de factura maieuticii socratice sau a asumării demersului autoformării profesorului ca în situaţia lui Comenius. J. Hersch (1994, p. 22), spre exemplu, descoperea în cazul lui Socrate „o pedagogie a cunoaşterii creatoare, o dare în vileag a ne-ştiinţei, care trezeşte în discipol dorinţa de adevăr autentic".

[1] *Didactica secolului al XX-lea* dezvoltă o teorie complexă în chestiunea învăţământului formativ, a activizării participării elevilor în procesul modelării-automodelării personalităţii proprii, a dezvoltării celor mai productive forme ale creativităţii (descoperirea, invenţia, creaţia) ş.a., iar în cadrul ei rezervă un loc distinct problematizării. *Condiţia esenţială a eficienţei problematizării* constă în necesitatea implicării în demersul educativ – în măsură identică – a educatorului (căruia i se *pretinde practicarea predării problematizate*) şi a celui educat (căruia i se înlesneşte, prin modalitatea acţională precedentă, *învăţarea problematizată*; cf. V. Okón, 1978).
Predarea problematizată, ireductibilă la operaţia adresării întrebărilor de către profesori, este cen-trată pe crearea situaţiilor-problemă cu intenţionalitate pedagogică expresă (implicit, se sprijină pe responsabilitatea adultului formator), iar învăţarea problematizată-efect (deşi nu exclusiv) a celei dintâi se concretizează în capacitatea de a soluţiona sau rezolva problemele ivite, demers realizabil în şase etape (potrivit lui R. Gagné, 1973).

Petre Ţuţea eticheta această achiziţie specială drept dimensiune ontologică a fiinţei umane.

Câmpul aplicării atitudinii/aptitudinii întrebătoare este reprezentat, potenţialmente, de toate domeniile culturii şi de totalitatea aspectelor vieţii. În parte, ele se regăsesc, de fapt, cu ponderi variabile, în programele educaţionale formale specificate în cuprinsul curriculum-ului şcolar. Raţiuni de ordin pedagogic – formativ stimulează, însă, interesul educatorilor (teoreticieni sau practicieni) nu numai asupra competenţelor interogative sau asupra capacităţii actorilor educaţiei de a formula probleme, ci şi asupra abilităţilor acestora de a ajunge la soluţii, la răspunsuri, la rezolvări optime. Evident, actul educaţional vizează în mod preponderent alte tipuri de probleme-răspunsuri decât cele sintetizate/avansate prin întrebările metafizice.

Aflat în plin proces de constituire, noul model educaţional se arată deschis, dispus să valorizeze oferta clasică atâta timp cât ea garantează beneficii informative şi dacă, prin aplicare, contribuie la dezvoltarea personalităţii celor antrenaţi în actul formării. De pildă, chiar dacă a fost elaborată în urmă cu mai bine de 300 de ani, concepţia pedagogică a lui Comenius este utilizabilă cu deosebit succes şi din perspectiva noilor orientări în educaţie. Modernitatea ideilor la care ne referim rezultă din faptul că teoreticianul posedă conştiinţa clară a nedesăvârşirii fiinţei umane, a imperfecţiunii profesionale a educatorului şi, pentru ambele cazuri, nu exclude posibilitatea ca prin aspiraţie necondiţionată şi prin efort interogativ să se înainteze înspre perfecţiune.

De altfel, în celebra lucrare *„Didactica Magna"*, pedagogul ceh mărturisea: „Hristos al meu ştie că mintea mea este atât de simplă încât nu fac nici o deosebire dacă învăţ pe altul sau primesc învăţătură, dacă sunt prevenit sau previn, dacă sunt învăţătorul învăţătorilor (de îmi va fi îngăduit) sau (acolo unde sper un progres) şcolarul şcolarilor" (Comenius, 1970, p. 9).

Asimilată de către vechii gânditori greci unei forme sui-generis de cunoaştere, filosofia a fost apreciată succesiv drept „ştiinţă esenţială" situată în afara limitelor oricărei alte teorii particulare (Cicero, *Tusculane*), ca „ştiinţă a ştiinţelor" sau „regină" a lor, capabilă să ofere soluţii globale pentru problemele fundamentale ale lumii, ale vieţii. În accepţiunea aristotelică din lucrarea *„Metafizica"*, filosofia a desemnat

ştiinţa primelor principii şi a cauzelor prime. Clarificând şi, totodată, precizând sensul filosofiei *de cunoaştere a întregului existenţial*, ea apare ca ştiinţă care constă în cunoştinţa universalului şi în posibilitatea aproprierii cognitive a tot ceea ce este *subsumat* universalului. „Generalitatea lucrurilor" implică, însă, dificultatea cunoaşterii lor; în consecinţă, identificarea primelor principii dobândeşte darul de a genera rigurozitatea ştiinţelor.

În opinia lui Husserl, orientarea voinţei pe deplin conştiente către constituirea unei ştiinţe riguroase a fost dominantă în răsturnarea socratico-platoniciană a filosofiei, în reacţiile ştiinţifice împotriva scolasticii (mai cu seamă în revoluţia carteziană), în marile sisteme filosofice din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, precum şi în concepţia lui Kant şi a lui Fichte (Husserl, 1994, p. 9). În plus, Husserl sesiza pretenţia filosofiei, „încă de la primele sale începuturi", de a fi o ştiinţă riguroasă şi observa că aspiraţia în cauză nu a fost abandonată niciodată total în nici o epocă istorico-culturală. De asemenea, filosoful german constata şi orgoliul acesteia de a se pretinde „ştiinţa care ar satisface pe deplin nevoile teoretice cele mai înalte, făcând astfel posibilă, din punct de vedere etico-religios, o viaţă reglementată de normele pure ale raţiunii" (*ibidem*, p. 5). Pe cât de evidentă s-a dovedit intenţia istorică a filosofiei de a fi „cea mai sublimă şi mai riguroasă ştiinţă, cea care reprezintă exigenţa imperisabilă a omenirii către cunoaşterea pură şi absolută (şi ceea ce este inseparabil de aceasta: către ceea ce e pur şi absolut în domeniile valorii şi voinţei)", pe atât de clare au fost eşecurile filosofiei de a se configura „într-o ştiinţă veritabilă", pe atât de convingătoare a fost incapacitatea ei de a „instrui într-o manieră care să fie obiectiv-valabilă" (*ibidem*, p. 6)[1]. Mai mult, risipind orice dubiu asupra poziţiei proprii în problema perfecţiunii filosofiei, Husserl concluziona că, după secole de existenţă, teoria filosofică „nu şi-a făcut

[1] Aspectul pus în discuţie de către Husserl este echivalent cu problema *posibilităţii derulării unui proces de formare-educare a omului prin intermediul conţinutului oferit de filosofie* şi, în ultimă instanţă, cu chestiunea moralităţii învăţării filosofiei. Recomandarea lui Kant de a învăţa filosofarea (*Philosophieren*) – deoarece este absurd, deci, imposibil a-ţi însuşi filosofia ca atare – este susţinută şi întărită de Husserl prin ideea că filosofiei „îi lipsesc probleme, metode şi teorii *net delimi-tate* conceptual şi, după sensul lor, *pe deplin clarificate*" (Husserl, 1994, p. 6).

încă debutul ca știință" (*ibidem*, p. 7). Dacă ea își afirmă în continuare „severa neștiințificitate" (*ibidem*, p. 8), atunci se păstrează actuală nedumerirea „dacă filosofia *vrea încă* să-și mențină și pe mai departe țelul său de a fi știință riguroasă, dacă ea *poate și trebuie să vrea aceasta*" (*ibidem*, p. 8).

După ce Husserl aprecia că filosofia romantică a acționat „fie în sensul unei *slăbiri*, fie în cel al unei *falsificări* a înclinației către constituirea unei științe filosofice riguroase" (*ibidem*, p. 10), el ajungea la convingerea că nu se mai poate prelungi impostura denunțată, că este, deci, vitală producerea unei *răsturnări* (Umwendung) *filosofice*, cotitură însuflețită de „intenția unei noi fundamentări a filosofiei în sensul de știință riguroasă" (*ibidem*).

Așadar, în esență, prin termenii anteriori, Husserl punea în evidență două aspecte relevante pentru analiza în care ne circumscriem pe de o parte, filosoful remarca involuția idealului însuși al filosofiei și, pe de altă parte, Husserl reafirma actualitatea scopului acesteia de a deveni precisă și, astfel, desăvârșită. Când Husserl își conceperea lucrările la sfârșitul secolului al XIX-lea și în primele decenii ale veacului al XX-lea, idealul (actualizat) filosofiei se ipostazia în cerința edificării sistematicității proprii. Odată constituit, *sistemul filosofic* putea deveni obiect de studiu „în laboratoarele subterane" ale muncii de cercetare (*ibidem*, p. 8). Sensul schimbării pe direcția *constituirii sistematicității filosofiei* nu viza însușirea formei de sistem: „idealul de științificitate rămâne structura intențională a filosofiei astfel concepute, păstrând «sistemul» numai ca expunere sistematică a problematicii și deschiderilor dincolo de un «dat» absolut" (Al. Boboc, 1994, p. 77). Așadar, deși filosofia „nu trebuie să se închidă în «sistem» ca într-o soluție definitivă", deși ea „nu trebuie să rămână la un «punct de vedere absolut», ei i se pretinde totuși – în conformitate cu idealul științificității – «să procedeze sistematic»" (*ibidem*, p. 76). Cu alte cuvinte, singura speranță de desăvârșire a filosofiei (tocmai a domeniului care pomenește atât de des despre desăvârșire) rămâne, de fapt, speranța de a deveni riguroasă.

BCU IAȘI

V. DIMENSIUNI METAFIZICE ALE IDEALULUI

Prin efectele pe care le generează, prin mecanismele de instituire, prin interrelațiile axiologice inevitabile în cadrul cărora se manifestă etc., *idealul se impune ca o unitate existențială distinctă, specifică.* Componentă importantă a tuturor domeniilor vieții socio-umane, idealul reprezintă obiect de cercetare de sine stătător pentru disciplinele aferente acestor domenii și, concomitent, pentru filosofie. Dacă științele socio-umane rămân încă datoare în privința studiului asupra idealurilor, filosofia dovedește, dimpotrivă, o valoroasă implicare în aproprierea acestui obiect de investigație. De altfel, în întreaga istorie a filosofiei găsim cu ușurință contribuții numeroase și elocvente, puncte de vedere foarte diverse în problema idealului. Ele reprezintă tot atâtea argumente convingătoare care îndreptățesc afirmația că filosofii au fost atrași de referențialul vizat, că, în consecință, ei au avut numeroase tentative explicative sau de fundamentare metafizică. Unele dintre încercări s-au dovedit a fi nu numai inedite, ci și „reușite", valoroase, chiar acceptate ca principii orientative ale schemelor de viață uzuale în momente istorice determinate. Asemenea contribuții demonstrează, în ultimă instanță, optimismul gânditorilor în cercetarea problemelor generale ale idealului, implicit încrederea în potențialul euristic incontestabil al filosofiei de a facilita explicarea și înțelegerea lor.

De pe poziții excesiv partizane, *unii gânditori atribuie doar filosofiei veleități și îndatoriri cognitive relative la ideal.* Având dubii în privința acestei opinii, P. Țuțea propune, recomandă filosofilor să fie mai puțin încrezători sau mai puțin aroganți. Ca atare, gânditorul îi invită la meditație, sugerându-le să găsească soluția tranșantă și corectă la întrebarea (ce integrează o discretă nuanță retorică): „ce poate spune filosofia despre perfecțiune?", deci despre ideal (P. Țuțea, 1992, p. 43). Răspunzând el însuși interogației de mai sus, P. Țuțea contestă filosofiei

capacitatea de a aserta în mod credibil pe marginea temei analizate. Optica ce pune în discuție potențialul euristic al filosofiei în chestiunea idealului ne-a stimulat în direcția observației că – în limitele contribuțiilor formulate existente – *pot fi identificate două direcții conceptuale și atitudinale*: pe de o parte, s-au constituit interpretări și atitudini *pesimiste*, iar, pe de altă parte, s-au afirmat puncte de vedere și atitudini *optimiste*. Pentru prima modalitate de abordare vom aminti succint perspectiva propusă de P. Țuțea, iar pentru cea de a doua vom exemplifica prin concepția despre ideal a lui P. Andrei. Viziunea din urmă, dar și altele la care nu ne-am oprit, confirmă postulatul implicit potrivit căruia filosofia, dincolo de toate îndoielile legate de mesajele ei, se impune cu autoritate printr-o metafizică serioasă, credibilă pe marginea idealului.

V.1. Pseudo-metafizica idealului. P. Țuțea

Chiar dacă istoria filosofiei consemnează numeroase teorii sau concepții despre perfecțiune, P. Țuțea rămâne, totuși, total neîncrezător în capacitatea filosofiei de a elucida în mod corect tema numită. Teoreticianul nu contestă dreptul filosofiei de a aborda problema perfecțiunii, ci pune la îndoială potențialul ei rezolutiv. Mai precis, Țuțea afirmă că filosofia se află în situația incomodă de *a nu putea formula în orizontul amintit puncte de vedere concludente*. Incapacitatea denunțată este motivată de faptul că limbajul filosofic, asemenea celui comun, operează cu noțiuni indistincte: termenii „relativ, absolut, infinit, ideal, complet, perfect sunt în spiritul laic-umanist [...] echipotenți sub raportul veracității" (P. Țuțea, 1992, p. 47). Deoarece *conceptele enumerate pot fi folosite de oricine și în orice context, neconcludența lor este indubitabilă* și, astfel, demonstrativă pentru limitarea însăși a omului ca urmare a operării cu o simbolistică neîmbogățită de/prin situarea ei sub semnul transcen-dentului și al revelației.

În viziunea lui P. Țuțea perfecțiunea nu este definibilă, deci nu se asimilează unui concept. Ea nu reprezintă o normă și nici nu privește un tip de ordine terestră, ci, fiind identificată cu Dumnezeu, se leagă „de ordinea transcendentă, oglindită imperfect de cea de aici". Din această

cauză, filosofiile care tratează problema perfecțiunii „extrapolează ilegitim în transcendență" (*ibidem*) și astfel indică propriile lor imperfecțiuni[1]. Asemenea omului de știință, artistului, omului obișnuit sau tehnocratului, filosoful poate și trebuie să vorbească despre perfecțiune (adică despre Dumnezeu), dar cu condiția de a o face, în primul rând, „cu cuviința necesară față de acest principiu absolut al existenței și, în al doilea rând, fără pretenția de a-l determina" (*ibidem*)[2].

Întrucât perfecțiunea este definibilă doar prin ea însăși și deoarece nu se lasă cuprinsă în concept, filosofiile vor rămâne întotdeauna limitate. Cu toate acestea, încercările de conceptualizare nu pot și nici nu este necesar să fie suprimate. Obligatorie va rămâne însă, întotdeauna, asumarea limitelor și a riscurilor aferente unui astfel de demers. Țuțea însuși a procedat în consecință, iar pentru atitudinea adoptată putem să-l etichetăm fie drept un filosof pesimist, fie drept unul extrem de lucid. În opinia noastră, însăși imposibilitatea metafizicii idealului se originează în pesimismul sau în luciditatea de care amin-team. Prin negarea metafizicii idealului, gânditorul român nu a negat și existența ca atare a idealului. Omului nu-i rămâne decât să-și clarifice idealul, să se situeze în vecinătatea lui și, desigur, să accepte că adevăratul, singurul ideal este acela care-i permite apropierea afectivă, revelatorie și morală de divinitate.

---

[1] Analiza concepției lui R. Descartes îi oferă lui P. Țuțea ocazia de a avansa comentarii pertinente asupra consecințelor ilogice la care se ajunge prin folosirea instrumentelor limbajului obișnuit, comun pentru a desemna divinitatea. Ca atare, el identifică din abundență contextele redundante care reflectă anomalii de genul amintit. Pentru relevanța lor, redăm două fragmente (cf. P. Țuțea, 1992, pp. 48-49): „Substanța, pe care noi o socotim a fi *suveran perfectă* și în care nu concepem nimic care să cuprindă vreun defect sau mărginirea perfecțiunii, se numește Dumnezeu". „Dumnezeu este *absolut perfect*, perfecțiunea nefiind altceva decât mărimea realității pozitive, luată precis (prin abstracție), punând aparte limitele și bornele în lucrurile care le au. Și acolo unde nu există limite, adică în Dumnezeu, perfecțiunea este absolut infinită".

[2] Perfecțiunea la care aspiră omul găsește în știință, tehnică, artă, dar și în filosofie, mijloace variate, specifice și adecvate de exprimare. În fiecare dintre aceste domenii este vehiculată atât imaginea desăvârșirii proprii, cât și a perfecțiunii în general; în ultimă instanță, ambele imagini sunt rezultatul aspirației omului spre Absolut.

V.2. Deschideri comprehensive în metafizica idealului la Petre Andrei

În deschiderea cursului de *Introducere în filosofie* ținut la facultatea de profil a universității ieșene[1], Petre Andrei a analizat noțiunea idealului deoarece „nicicând nu s-a vorbit mai mult la noi despre ideal ca acum și niciodată poate că nu am simțit mai bine fiorul magic al său" (P. Andrei, 1996, pp. 8-9)[2]. Demersul filosofului evidențiază un

[1] Numele lui Petre Andrei este revendicat, în cadrul restrâns al culturii române și în cel cuprinzător al culturii europene, atât pentru sociologia pe care a dezvoltat-o (D. Gusti, 1945), cât și pentru contribuțiile din domeniul filosofiei valorilor. Teoreticianul este cunoscut, totuși, mai mult ca sociolog și mai puțin ca filosof; amintim faptul că marea majoritate a scrierilor lui aparțin domeniului sociologiei, domeniu care l-a acreditat drept fondator pentru ipostaza sa românească. Recunoașterea de care a beneficiat se exprimă, între alte forme, și includerea teoreticianului în „grupul celor patru mari sociologi români" alături de Gusti, T. Herseni și H. Stahl. Contribuțiile filosofice ale lui P.Andrei, deși nu au avut amplitudinea celorlalte, nu au fost lipsite nici de relevanță axiologică, nici de recu-noașterea aferentă. De exemplu, prefațându-i cartea *Filosofia valorii*, D. Gusti scria în anul 1945: „în deosebire de cele mai multe scrieri străine, insuficiente și parțiale, lucrarea lui Petre Andrei este și astăzi, după 27 de ani de când a fost scrisă, remarcabilă prin prezentarea problemelor valorii în legătura lor sistematică și în toate formele lor principale" (*ibidem*). Forma elogioasă a aprecierilor s-a păstrat și în cazul altor referințe, de dată relativ recentă (T. Cătineanu, 1987, M. Aiftincă, 1994, 2001, Petru P. Andrei, T. Dima, Alexandru Surdu, Al. Boboc, D. Stan, A. Gugiuman, M. Aiftincă, D. Tompea – 2001), ceea ce demonstrează perenitatea temelor abordate și subtilitatea argumentației la care a apelat.
T. Cătineanu (1987, p. 19) remarca informația vastă utilizată de P. Andrei în legătură cu problema valorii și a idealului, reprezentativitatea textelor selectate pentru analiza temelor, concluzând că Petre Andrei a sintetizat „tot ceea ce s-a gândit esențial despre ideal în cultura europeană de la începutul secolului al XX-lea".
Într-un studiu consacrat filosofilor P. Andrei și T. Vianu, M. Aiftincă (1994, p. 8) aprecia că cei doi „au conceput și structurat sisteme axiologice coerente, relativ închegate, semnificative pentru dezvoltarea domeniului de cercetare la care ne referim [problema valorilor și a idealului – n.ns.], cât și pentru aportul gândirii din țara noastră la dezbaterile, confruntările de idei ce s-au manifestat în plan european și universal".

[2] În motivarea interesului lui P. Andrei pentru filosofia idealului, dincolo de concepțiile subiective ca-re i-au fundamentat opțiunea, trebuie să avem în vedere și anumite împrejurări determinante obiective, de natură social-istorică; în mod concret, este vorba despre contextul semnificativ al realizării idealului unității naționale a românilor în anul 1918. Evenimentul a stimulat capacitatea creatoare a unor nume de răsunet pentru cultura noastră, între care s-a aflat și P. Andrei.

BCU CLUJ / UNIVERSITY LIBRARY

ansamblu de aspecte ale problematicilor legate de geneza psihologică a idealului, de structura lui logică, de raportul ideal-realitate şi de rolul idealului. Întrucât P. Andrei nu a explicitat delimitările pe care le-a avut în vedere referindu-se la idealul social, naţional şi cel individual, pe de o parte, la idealul moral, educaţional, politic, economic etc., pe de altă parte, consideraţiile formulate pot fi asimilate oricărui tip de ideal de care putem fi interesaţi la un moment dat.

Explicaţia propusă de filosoful ieşean este concentrată în definiţia concepută: idealul este „conştiinţa unei valori superioare, către a cărei realizare tindem" (*ibidem*). Deşi în expresie sintetică, definiţia sugerează convingător faptul că idealul presupune activarea unui *plan psihologic* şi, alături de el, a unui *plan social. Planul psihologic* este reprezentat de existenţa dorinţelor, a aspiraţiilor, a trebuinţelor sufleteşti individuale a căror intensitate este orientată de un nivel sau reper superlativ. La rândul său, *planul social* este indicat de împrejurările, de condiţiile existenţiale prin care idealul dobândeşte forme concrete şi conţinuturi reale, precum şi de „mijloacele" aferente de realizare. Trebuinţele şi tendinţele subiective ale persoanelor într-o proporţie importantă sunt nerealizate şi/sau nerealizabile, fapt consumat ca urmare a manifestării unor bariere, a unor dificultăţi necontrolate, imprevizibile, atât de ordin subiectiv, cât şi de natură obiectivă. Realitatea dură, brutală care îl împiedică pe individ să-şi împlinească necesităţile şi aspiraţiile proprii poate genera ca răspuns resemnare, reprimare, inhibiţie, teamă – adică o atitudine pesimistă, sau, dimpotrivă, poate provoca o abordare activă a situaţiilor, o manieră optimistă îndreptată spre „muncă pentru înfrângerea piedicilor" (*ibidem*). Explicate printr-un întreg complex de factori, atitudinile opuse numite prezintă însă trăsătura comună menţionată deja în paginile precedente, anume, „dorul" desăvârşirii.

Aspiraţia spre perfecţiune (surprinsă în mod redundant în formularea: realitate „mai perfectă") constituie o trăsătură general-umană. Ea nu se rezumă doar la a exprima o dorinţă, proiecţie sau o imagine/reprezentare despre desăvârşire, ci, împreună cu acestea, ea induce diverse moduri acţionale încadrabile între polii *pesimism total* şi *optimism total*.

În acelaşi plan psihic, insatisfacţia faţă de insuficienţele realităţii prezente (dezagreabilă prin ea însăşi, dar, mai ales, prin raportare la

obiectul aspirației) determină o *trădare a prezentului*. Prezentul este trăit fie în *favoarea trecutului*, reamintit nu cum a fost, ci „așa cum ar fi dorit să fie" (*ibidem*, p. 12), fie în *favoarea viitorului*, proiectat ca obiect al speranței. *Amintirea determină formarea idealului contemplativ, static, iar speranța face posibil idealul activ, dinamizator, inductor de energii pentru susținerea luptei existențiale*. Are loc un *proces de idealizare* care presupune dialogul dintre elementele psihologice și cele sociale și care se sintetizează în *constituirea idealului*.

Referindu-se tacit și preferențial la *idealizarea individuală* (T. Cătineanu, 1987, p. 20), P. Andrei îi descrie metodologia instituirii ca proces derulat în două etape: întâi are loc o *fracturare analitică* a imaginii globale despre realitate într-un ansamblu de imagini sectoriale, parțiale, iar apoi se produc succesiv *trierea, ierarhizarea* a ceea ce s-a obținut anterior, ca și *asocierea* rezultatelor finale în jurul unei imagini dominante. Cea din urmă indică idealul sau cum ar trebui să fie realitatea. În construirea idealului, presiunea exercitată de amintire și de speranță se bazează pe *dorință*, independent de gradul de satisfacere/nesatisfacere a ei. Opunându-se punctului de vedere exprimat de D. Drăghicescu (1914) cu privire la rolul *provocator*, inductor al dorinței nesatisfăcute în constituirea idealului, P. Andrei precizează că deoarece „viața sufletească e caracterizată tocmai prin creșterea necontenită a varietății [...] calitative" a celor dorite (*ibidem*, p. 13), activismul idealist este posibil chiar atunci când dorințele umane sunt împlinite sau tocmai din acest motiv. Astfel, pentru că „provine din mobilitatea sufletului omenesc, un ideal ajuns imediat este depășit" (*ibidem*). Dinamica aspirației nu este însoțită întotdeauna și de dinamica mijloacelor, a forțelor necesare realizării sau materializării ei. Resursele aproprierii idealului sunt rareori suficiente, raționale și conștiente, deși idealul ca atare rămâne o elaborare conștientă. De fapt, posibilitatea explicării referențialului analizei de față este oferită tocmai de prezența conștiinței în structurarea și funcționarea idealului.

Filosoful ieșean atenționează inspirat asupra faptului că luarea în considerare a componentelor psihologice ale idealului nu trebuie să conducă la neglijarea recunoașterii condiționării survenite din partea factorilor sociali în structurarea aceleiași entități. De aceea, elementele sociale ale idealului sunt invocate de sine stătător de Petre Andrei, speci-

ficându-se că acestea sunt reprezentate, în general, de condițiile sociale în cadrul cărora trăiește persoana care îl formulează și, în particular, de influențele educative exercitate, asimilate, interiorizate; pe baza tuturor, individului i se modelează și își edifică gândurile, sentimentele, întreaga viață sufletească. Teoreticianul accentuează, așadar, ideea că psihologicul este condiționat de social: „dorința subiectivă capătă formă și conținut determinat prin elementele pe care ni le oferă societatea în mijlocul căreia trăim, societatea pe care adesea nu noi am ales-o, ci în care ne-am născut și de care suntem legați prin legături indisolubile" (Petre Andrei, 1996, p. 19)[1]. Întrucât societatea preexistă în raport cu individul, este de presupus că multe dintre idealurile individuale sunt, de fapt, idealuri sociale moștenite în urma integrării în viața comunitară și că intensitatea aspirației este reglată de către fiecare individ pentru a nu se îndepărta de expectanțele grupului de apartenență.

Pe lângă reliefarea condiționării sociale a conținutului și a formei idealului, Petre Andrei a evidențiat și *dependența alegerii idealului de obiectivitatea istorică*. Dacă primul gen de condiționare „dă posibilitatea de desăvârșire a idealului prin armonizarea cu tendințele mediului social" (*ibidem*, p. 22), cea de a doua demonstrează „forța idealului pe care omul și-l propune" și care, finalmente, rezidă în „realismul acestuia" (*ibidem*). Cu alte cuvinte, realitatea socială curentă îl constrânge, îl forțează pe om să-și propună idealuri ce trebuie să fie consonante mediului și momentului în care trăiește. Idealurile trebuie să fie ori continuări, prelungiri ale unor vechi instituiri îndreptățite deci de istorie, ori noutăți absolute, impozante, provocatoare de schimbări radicale, fondatoare de istorie pentru a nu le confunda sau asimila cu scopurile banale.

Din cele arătate rezultă că problema idealului este și în viziunea lui P. Andrei una dintre cele mai dificile teme ale filosofiei. Câmpul problematic reliefat obligă la elaborarea de explicații meticuloase asupra unor raporturi reale fundamentale care se produc în aspirația omului la

---

[1] Ideea este reliefată suplimentar prin evocarea perspectivei psihologului Th. Ribot: „construcția idea-lului nu e numai o grupare de experiențe trecute; în totalitatea sa el are figura lui, în care nu se mai văd liniile contemporane, ca și în apă oxigenul și hidrogenul" (Th. Ribot, 1905, p. 68, apud P. Andrei, 1996).

desăvârşire; este vorba despre relaţiile dintre conştientinconştient, social-istoric, social-psihologic, individual-colectiv ş.a. Oricum, de cele mai multe ori explicaţiile rămân doar aproximative. De aceea, spune P. Andrei, atunci când se porneşte la un astfel de demers este necesar să se aibă în vedere prioritar „structura idealului". În acest sens, se cer descrise nu numai componentele de ordin psihic şi social, ci şi acelea de ordin logic, prin prezentarea distincţiei dintre idee şi ideal. Dând curs propriei convingeri/exigenţe metodologice, teoreticianul arată că „ideea e produsul cunoaşterii", după cum idealul este „rezultatul aspiraţiilor, dorinţelor concentrate în imagine. Ideea constată şi explică realitatea; idealul o transfigurează, o mişcă" (*ibidem*, p. 31). Privită dintr-o atare optică, noţiunea idealului devine mai clară pentru că deplasează accentele comprehendării de la nivelul structurilor la cel al caracteristicilor. De aceea, idealul este caracterizat de filosoful român prin invenţie, devenire, perfecţie. Atributele menţionate sunt: „caractere ce definesc două tipuri de ideal: relativ şi absolut".

Indiferent de tipul în care se constituie, de structurile şi de caracteristicile lui, idealul se impune existenţial prin rolurile jucate în viaţa persoanelor şi a comunităţilor umane. Funcţia reprezentativă a idealului se exprimă prin considerarea lui drept „o forţă [...] atunci când conţinutul şi mijloacele de înfăptuire sunt luate din realitatea socială" (*ibidem*, p. 45). Deşi rupturile dintre „ideal" şi „realitate" nu sunt excluse, niciodată şi sub nici un motiv ele nu pot fi totale. Dar, cu cât separaţiile sunt mai mari, cu atât rolurile idealului se diminuează considerabil. Acesta devine obositor, angoasant, ineficient, abstract şi, implicit, lipsit de moralitate practică.

Sesizând pericolul amintit, P. Andrei a insistat asupra imperativului structurării sociale a idealului; în caracteristica evocată el a găsit modalitatea de adecvare, de legare a idealului de acţiune. Dacă idealul orientează acţiunile individuale şi/sau sociale, atunci, în mod firesc, el trebuie să aibă dimensiune morală (deoarece în caz contrar ar deveni echivalent al non-idealului) şi dimensiune educativă (dovedind că se constituie ca valoare care merită a fi urmată şi de alte persoane). De altfel, considerăm că cele două dimensiuni sunt revendicate implicit pentru toate variantele explicative la care s-a referit P. Andrei. Prin prezenţa lor, idealul devine „factorul care contribuie la înălţarea sufle-

tului omenesc", „forța culturală-istorică ce are ca rezultat civilizația și cultura întreagă" (Otto Liebmann, *ibidem*), „valoarea către care tinteşte evoluția" și, în spiritul filosofiei kantiene, „unitatea de măsură a acțiunilor noastre".

Spre deosebire de P. Țuțea, care, așa cum am evidențiat anterior, a fost pesimist (dacă nu chiar nihilist) în privința autorității idealurilor formulate de oameni, în aceeași problemă, P. Andrei a fost un optimist veritabil. Pentru gânditorul ieșean idealul nu a reprezentat nicidecum o creație himerică și inutilă, ci, dimpotrivă, el a constituit o provocare mobilizatoare, creatoare. Ca atare, filosoful a apreciat că indivizii și grupurile care nu au repere acționale de tipul idealului se autocondamnă irevocabil la sclerozare. Societăți întregi pot rămâne infantile, neîmplinite pentru că nici nu-și cunosc potențele și nici nu-și propun să le descopere. Pentru a nu cădea în greșeala incriminată, P. Andrei, asemeni lui D. Gusti, propunea „societății românești ca ideal suprem personalitatea creatoare de valori" (C. Stroe, 1997, p. 124). În felul acesta, ea și-ar asigura, pe de o parte – înnoirea idealului, iar, pe de altă parte – creșterea șanselor de apropriere a lui.

V.3. Ideal și acțiune

Componentă de seamă în viața persoanelor și a grupurilor, idealul dobândește existență distinctă, se afirmă prin și în activitățile omenești. Elementele acțiunii sunt evocate în cuprinsul contribuțiilor filosofilor în special pentru potențialul lor de a defini esența ființei umane[1]. În explicarea omului, dimensiunea acțională dobândește egală autoritate cognitivă ca și elementele privitoare la raționalitate, socialitate, spiritualitate, religiozitate etc. Sociologiile acționaliste (A. Touraine, T. Parsons, V. Pareto, M. Weber ș.a.), deși fiecare promovează variante

[1] Obiect de studiu în special pentru sociologie, acțiunea nu a fost neglijată nici de filosofie. După primele două decenii ale secolului al XX-lea, P. Andrei constată *caracterul activist al filosofiei europene* și considerația de care se bucura noțiunea de activitate la acel moment. Importanța evidențiată rezulta din însești definițiile elaborate pentru referențialul vizat.

conceptuale relativ diferite, au în comun originarea în principiul acțiunii sociale. În esență, principiul afirmă că așa după cum oamenii nu pot trăi fără să consume, la fel ei nu pot exista fără să desfășoare un gen sau altul de acțiune; atunci când acționează, agenții umani uzează, inevitabil, de intenționalitate și de rațonalitate. De altfel, pentru unii teoreticieni sistemul social ca atare este reprezentat ca „produs derivat al acțiunii sociale și al interacțiunii indivizilor" (C. Zamfir, L. Vlăsceanu, 1993, p. 14).

Conceptul de acțiune s-a cristalizat treptat. În decodificările mai vechi, acțiunea este definită ca „factor fundamental al vieții psihice", ca „agent al conștiinței" și ca determinant „transformator al vieții sociale" (P. Andrei, 1996, p. 9). În accepțiunile de dată recentă, conceptul desemnează (ca și corelatul său, termenul de activitate) un proces „delimitat în timp, individual sau colectiv, de realizare a unui obiectiv (scop) suficient de clar formulat la nivelul conștiinței actorului" (C. Zamfir, L.Vlăsceanu, 1993, p. 14)[1].

În filosofia contemporană, Karl Popper susține și plasează caracteristica activismului într-un plan existențial lărgit. Astfel, gânditorul apreciază că nu doar oamenii, ci și *„animalele, plantele, organismele unicelulare sunt în permanență active.* Chiar și în somn organismul *își menține în mod activ* starea de somn respectivă... Orice organism este ocupat în permanență cu rezolvarea de probleme [...] odată cu viața – chiar de la organismele unicelulare – apare în lume ceva cu totul nou, ceva ce nu existase înainte: *apar probleme și încercări active de a le rezolva:* evaluări, valori; încercare și eroare". Nimic din structura actuală a lumii – continuă filosoful – nu se află în nemișcare sau în încremenire; „tot ceea ce este viu este în căutarea unei lumi mai bune". În absența preocupărilor de un fel sau altul pentru înălțare, creștere, perfecțiune, s-ar suprima viața însăși: *„activitatea, neliniștea, căutarea sunt esențiale pentru viață,* pentru neliniștea veșnică, pentru imperfecțiunea veșnică; pentru veșnica speranță, căutare, evaluare,

[1] Controversele purtate pe marginea conceptului de acțiune socială, desigur, nu s-au încheiat; ele sunt întreținute de reinterpretările realizate asupra unor contribuții clasice în problemă: doctrina brahmanică a separării laturii acționale (fapta) de cea spiritual-intențională a acțiunii, gândirea aristotelică, în special prin conceptele de scop și mijloc, concepția hegeliană privind obiectivarea subiectului acțiunii ș.a. (S.T. Maxim, 1993).

găsire, descoperire, îmbunătățire, învățare și creare de valori; dar și pentru veșnica eroare, pentru realizarea de non-valori" (Karl Popper, 1998, pp. 5-6).

Prezența elementului *intenționalitate* în însăși definiția acțiunii umane justifică suplimentar necesitatea raportării ei la scop, în general, și la ideal, în special. În acest sens, T. Cătineanu conchide că „singura realitate la care putem raporta legitim idealul este acțiunea socială, sau pur și simplu acțiunea, pentru că idealul este un moment în circularitatea acțiunii" (T. Cătineanu, 1987, p. 23)[1]. La rândul său, „specificitatea acțiunii se definește prin oricare dintre parametrii ei esențiali: de la natura nevoii până la natura produsului, a valorii. Idealul este un moment esențial al acțiunii complexe și pe termen lung, deci, definitoriu pentru natura acțiunii" (*ibidem*, p. 9).

Și I. Tudosescu include în structura acțiunii sociale elemente de mare complexitate (interese, motivații, sistemul instituțional alcătuit din condiții, mijloace și norme, sistemul operațiilor de realizare ș.a.), între care, desigur, se regăsesc scopurile, inclusiv în ipostaza idealului sau a țelului suprem de durată. Idealului i se acordă rol determinant pentru viața persoanelor, ca și pentru aceea a comunităților (I. Tudosescu, 1980, pp. 34-35).

Din perspectiva cauzalității mișcărilor acționale umane, acestea sunt prezentate ca *urmări, efecte, consecințe ale presiunii exercitate de necesitățile fundamentale primare* (nutriție, înmulțire, comoditate, siguranță, mobilitate, creștere, sănătate). Ele sunt satisfăcute prin formele inițiale ale acțiunii legate de gospodărie, locuință, rudenie, apărare, învățare, igienă etc. (B. Malinowski, f.a., pp. 78 și urm.). Creșterea cantitativă a „piramidei nevoilor" determină diversificarea reacțiilor

---

[1] Relația acțiune-ideal este susținută și argumentată de numeroși filosofi: de pildă, în filosofia morală a Stagiritului din *Etica Nicomahică* întâlnim următoarea afirmație: „orice artă și orice investigație, ca și *orice acțiune* și orice decizie, par să tindă spre un anume bine" (Aristotel, 1988, p. 7). Binele trebuie considerat scopul tuturor scopurilor acțiunilor umane. Aceeași relație este prezentă și în concepția lui Plotin, atunci când afirmă identitatea dintre existență și valoare și când susține că fiecare lucru tinde spre binele său ca rațiune de a fi (Plotin, *Enneade*, VI, 8, 13). Din participarea la bine, lucrul ca atare dobândește existență veritabilă (N. Râmbu, 1997, p. 44), astfel încât, „pretutindeni ontologicul și axiologicul se întrepătrund" (*ibidem*, p. 47).

umane de răspuns, conservare și perfecționare a căilor de obținere a succesului, respectiv de respingere a eșecului, precum și constituirea unor spații culturale cu stiluri specifice de a acționa induse de obiective originale. Prin urmare, pe măsură ce grupurile, societățile, culturile evoluează, în aceeași măsură aspirațiile umane și formele acționale adecvate de răspuns se transformă la rândul lor. În dinamica manifestărilor acționale, observăm că ele sunt *subordonate unor scopuri esențiale numite „imperative culturale"*. Altfel spus, din multitudinea de acțiuni realizate de oameni, câteva dintre ele se impun prin importanță, prin amploarea desfășurării, le subordonează pe celelalte și formează sisteme acționale de tipul: viață economică, educație, control social, organizare politică ș.a.m.d. Imperativitatea prezenței acestora decurge din faptul că *fără ele* societățile ar trăi numai în mod reactiv, nu și proiectiv.

În opinia lui B. Malinowski (*ibidem*), la dimensiunile întregii istorii intensiunea imperativelor culturale cuprinde un complex de componente: producerea, folosirea, menținerea în stare de funcționare și reîmprospătarea fondului de echipamente și de bunuri; codificarea prescripțiilor tehnologice, cutumelor, credințelor juridice, etice și aplicarea lor comportamentului uman sub formă de norme; pregătirea permanentă a oamenilor capabili să preia funcțiile devenite vacante; desemnarea persoanelor cu putere de decizie și oferirea puterii executive. Deși bogăția, varietatea necesităților presante de ordin cultural este evidentă, în mod aparent paradoxal, în intervalul temporal parcurs de la momentul inițial până la cel actual al culturii, s-au manifestat *doar câteva imperative*, dar s-a cristalizat *un număr ridicat de răspunsuri culturale*. Așadar, imperativul cultural rămâne mult mai static în comparație cu răspunsul cultural[1], chiar dacă primul *determină* acțiunea umană. De asemenea, multiplicarea răspunsurilor culturale semnifică atât

[1] Dacă „imperativul cultural" reprezintă ceea ce trebuie să se întâmple într-o societate, „răspunsul cultural" este constituit din ceea ce s-a produs ca atare, adică din măsura împlinirii imperativului. Între ideal și imperativul cultural nu există echivalență semantică, deși am fi tentați să credem aceasta: idealul reprezintă imaginea desăvârșită care orientează acțiunea, pe când imperativul cultural constituie starea pe care actorul trebuie să o realizeze. Dacă imperativul este coercitiv, idealul are doar rol orientativ.

creşterea nivelului aspiraţiei, cât şi sporirea gradului de complexitate a acţiunii însăşi a oamenilor. Schimbarea răspunsului cultural nu implică modificarea imperativului care i-a provocat apariţia, pe când înlocuirea imperativului cultural *presupune* reaşezarea calitativă a tipurilor de răspunsuri culturale[1].

Dacă acceptăm ideea evoluţiei culturale neîntrerupte a omenirii, atunci aceasta trebuie analizată şi înţeleasă din perspectiva elementelor cauzatoare ce stimulează ce întreţin schimbarea şi din cea a subsistemelor în care se produc modificările. În legătură cu ultimul aspect, observăm că faptele umane se grupează în subsisteme acţionale; ca atare, putem vorbi despre subsistemul acţiunii economice, politice, juridice, educaţionale, morale, administrative, manageriale, artistice etc. (I. Ionescu, D. Stan, 1997, pp. 170-174; D. Otovescu, 1996, pp. 121-132). În toate ipostazele cunoscute, acţiunea socio-umană este susţinută şi eficientizată prin iniţierea, prin organizarea diverselor tipuri de instituţii aferente specificului şi, mai ales, prin *stimularea de către un ideal.* Subsistemele acţionale sunt caracterizate *fiecare în parte* de idealul corespunzător: idealul social, politic, economic, juridic, etic, estetic, educaţional etc. (*Dicţionar de filosofie*, 1978, p. 338). De aceea, „dată fiind distincţia dintre ideal în genere – cu valenţe implicit morale – şi idealul moral ca atare, plecând de la postulatul [...] că morala şi moralitatea sunt omniprezente în viaţa umană – în relaţiile umane – în diverse grade şi forme de cristalizare" (T. Cătineanu, 1987, p. 9), în conformitate cu schema descrisă de gândire, idealul educaţional sau pedagogic se distinge ca una dintre ipostazele idealului în genere. Considerăm că, la fel de bine, idealul pedagogic poate fi înţeles şi ca aspect instrumental desăvârşit în proiectarea idealului uman.

Pe baza aserţiunilor avansate asupra raportului dintre acţiune şi ideal, putem concluziona că, în primul rând, *numai prin acţiunea oamenilor idealul se poate afirma* şi că, în al doilea rând, *„implicarea acţională, convingerea necesităţii acestei implicări [...] comportă*

---

[1] Evidenţierea formelor concrete ale răspunsurilor culturale, a numărului lor şi a performanţelor variate de exprimare constituie obiect de cercetare predilect pentru analizele sociologice; problema imperativelor culturale rămâne, însă, un referenţial de seamă pentru filosofie şi antropologie.

înainte de toate o judecată morală în care intervine dialectica binelui și răului, clasificarea elementelor în urma raportării lor la idealul moral. Numai în urma unei astfel de judecăți, individul poate aprecia dacă merită sau nu să se angajeze în transformarea societății" (S.T. Maxim, 1993).

Conceperea acțiunii sociale, deci, angajarea agentului uman în realizarea ei implică prezența și co-participarea elementelor morale. Astfel, devine evidentă importanța deosebită a conștiinței morale în configurația generală a lanțului praxiologic, atât la nivelul raționalității, cât și al afectivității. Fundamentarea unei perspective acționaliste pornind de la conștiința morală este realizată de Hegel în *Fenomenologia spiritului* (1965). Filosoful apelează la trei argumente semnificative: a) motivațiile individuale nu pot fi disociate de cele extraindividuale decât din perspectivă teoretică, nu însă și din punctul de vedere al acțiunii; b) ethosul individual se subordonează celui grupal, comunitar, societal; c) fenomenul obiectivării este problema fundamentală a oricărei problematici spirituale, fiind, în fond, problema manifestării conștiinței morale în acțiune. În consecință, fie că poartă trăsături preponderent individuale sau, dimpotrivă, grupale, fie că vizează aspecte normale sau este orientată spre atingerea idealului, acțiunea *trebuie să se desfășoare în conformitate cu o anumită morală.*

Condiționarea morală a acțiunii este susținută și de N. Hartmann; eticianul uzează, însă, de concepte mai rar vehiculate în limbajul domeniului, precum cele de „situație" sau de „faptă", ca substitute ale termenului de acțiune. Concepția filosofului german surprinde relația acțiune-ideal prin construcția „ontologiei critice" pe baza principiului primatului ontologicului asupra aspectelor de ordin metodologic și gnoseologic. „În structura acestei «noi ontologii» se distinge între «ontologia cunoașterii» și «ontologia obiectului cunoașterii», «ontologia ființei reale» și «ontologia ființei ideale»" (Al. Boboc, f.a., p. 150).

Dintre cele trei mari interogații actuale ale filosofiei propuse de N. Hartmann – *ce putem ști? ce ar trebui să facem? ce ne putem permite să sperăm?* – gânditorul reține pe cea de a doua întrucât ea are valoare de „problemă etică fundamentală" (N. Hartmann, în vol. *Filosofie contemporană*, f.a., p. 150). Dificultatea chestiunii puse în discuție face ca discursul etic să-i caute un răspuns pertinent și continuu actualizat.

Pentru a atinge calităţile dorite, repondentul trebuie să-şi susţină afirmaţiile raportându-se atât la „faptele" prezente din viaţa cotidiană, cât şi la „situaţiile" speciale, la „marile probleme hotărâtoare" ale existenţei. Pentru N. Hartmann, *„situaţia* este unică, nu se mai întoarce, este individuală, ca tot ce este realitate. Dar ea este prezentă în mod irevocabil, este strâns împletită ca o verigă în corelaţia fenomenelor lumii. Acelaşi lucru este valabil pentru *faptă*, când aceasta are loc. Efectele ei atrag tot mai multe cercuri, modul ei de existenţă este o continuă producţie. [...] Fapta creşte dincolo de făptaş, îl marchează, îl pune la punct fără milă" (*ibidem*, pp. 151-152). Cu alte cuvinte, orice situaţie sau faptă, odată propusă, continuă să se prelungească în efecte asupra autorului, ca şi asupra celor aflaţi în mediul de producere a acţiunii ori de difuzare a rezultatelor ei.

Ca produs-totalitate al rezultatelor situaţiilor acţionale, *existenţa umană presupune imperativul deciziei privitoare la viitor:* „situaţia în faţa căreia suntem puşi prezintă, atât în mic, cât şi în mare, acelaşi aspect: ea ne împinge deodată spre decizie şi acţiune, iar în faţa acestui «trebuie să hotărâm» nu există scăpare" (*ibidem*, p. 151). Prin urmare, privit la modul generic, *omul nu poate fără a acţiona; altfel, el şi-ar nega fiinţa.* Totodată, este evident că o acţiune care nu are un angajament valoric intrinsec, determinat şi care nu este orientată inclusiv după criterii morale, nu mai poate fi expresia fiinţei conştiente. Acţiunile presupun decizie, adică participare, responsabilitate şi consimţire, indiferent dacă agentul care le dă viaţă este persoana singulară sau grupul: „ceea ce în mic este valabil pentru atitudinea particularului, valorează, în mare, sporit şi pentru atitudinea unei comunităţi, a unei generaţii, a unei epoci. [...] Viitorul culege întotdeauna ceea ce a semănat prezentul, după cum acesta culege ceea ce a semănat trecutul" (*ibidem*, p. 152).

În mulţimea deschisă a deciziilor existenţiale, N. Hartmann include şi aşa-numita „mare decizie". *Semn al idealului*, „marea decizie" se adoptă pentru viitorul apropiat sau îndepărtat arătând „cum este alcătuit ceea ce urmează să se întâmple" (*ibidem*, p. 153). Dacă autoritatea deciziei indică profunzimea idealului, atunci diferenţierea tipurilor de decizie („capitale", „măreţe", „obişnuite" etc.) generează ierarhii ale idealurilor. Totodată, *singularitatea, unicitatea situaţiei*

acționale antrenează unicitatea deciziei și, implicit, determină unicitatea idealului. Totuși, corelarea amintită nu funcționează în toate cazurile: *mai multe situații acționale înrudite sau nu și, de asemenea, un număr mare de decizii pot corespunde unui singur ideal*. De fapt, idealul constituie componenta care orientează acțiunile, care dirijează deciziile și care, în plus, rămâne stabilă, fără să stagneze. *Continuitatea existențială a idealului se justifică predilect prin stabilitatea dimensiunii morale pe care el o incumbă*. În contextul astfel creat, *idealul se prezintă mai puțin ca un indiciu pentru acțiunea eficientă, dar se recomandă mai mult ca o filosofie a acțiunii responsabile*. De altfel, cu semnificația numită, idealul poate fi considerat unul dintre conținuturile cele mai importante ale eticii.

Dacă etica este știința care precizează distincția ontologică dintre bine și rău, atunci ea, prin intermediul idealului, îl orientează pe om să-și propună doar acțiuni care conservă sau reproduc binele și care izolează sau extirpă răul. Așadar, prin caracterul său de filosofie practică, *etica dobândește valoare de mijloc, de instrument fundamental pentru formularea corectă a idealurilor în toate situațiile acționale concrete. Etica face posibilă determinarea idealurilor caracterizate de dimensiunea moral-pedagogică*. De aceea, spune N. Hartmann, etica „nu reprezintă formarea vieții omului peste capul omului, ci mai degrabă atragerea omului spre formarea liberă a propriei vieți. Ea este știința sa despre bine și rău, care îl pune în egalitate cu divinitatea, forța și competența sa de a se insera în fenomenele din lume, participarea sa la producerea realității; este instruirea lui pentru a-și realiza menirea în lume, cerința de coparticipare la *demiurgic, la crearea lumii*" (*ibidem*, p. 154).

V. 4. Autoritatea scopului

Idealul a fost definit implicit sau explicit ca scop; perspectiva teleologică a fost dezvoltată în special în cadrul filosofiei aristotelice, reafirmată în teologia creștină și aprofundată în concepția kantiană.

Aristotel considera aspirația spre bine drept trăsătura esențială a ființei umane: deductibilă din tendința dominantă a actelor săvârșite,

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

aspirația era asimilată unui scop. Însăși diversitatea situațiilor acționale în care este implicat omul probează, potrivit concepției Stagiritului, prezența a numeroase scopuri: „astfel, scopul medicinei este sănătatea, cel al artei construcțiilor navale corabia, cel al strategiei victoria, cel al economiei bunăstarea" (Aristotel, 1988, p. 7). Între acțiunile săvârșite de subiecții umani, ca și între artele și științele concepute de aceștia, se instituie o *ierarhie* care utilizează criteriul importanței și al esențialității lor. Ca atare, în multitudinea lor, scopurile implică o stratificare, se prezintă ca totalitate de elemente ce posedă valori inegale. De pildă, „echitației îi sunt subordonate arta confecționării frâielor și toate celelalte îndeletniciri privitoare la echipamentul de cavalerie, iar aceasta, la rândul ei, împreună cu întreaga activitate militară, este subordonată artei strategiei și, tot așa, fiecare este la rândul ei subordonată alteia. Așadar, în toate privințele, scopurile tuturor artelor fundamentale sunt mai importante decât cele ale artelor subordonate, întrucât acestea din urmă sunt urmărite în vederea celor dintâi" (*ibidem*).

Din argumentarea aristotelică subînțelegem ideea prezenței unei duble ordonări: pe de o parte, se constituie scopurile morale care trebuie urmărite în vederea realizării altora (deci, nu pentru ele însele) iar, pe de altă parte, se afirmă scopurile superioare, acelea care devin posibile prin împlinirea unor scopuri de rang inferior. Superioritatea scopurilor, susține Aristotel, este conferită și întreținută de ființarea lor în sine: „există un scop al actelor noastre pe care-l urmărim pentru el însuși" întrucât „nu orice lucru îl dorim în vederea a altceva" (*ibidem*).

Un alt tip de stratificare sau de ierarhizare a scopurilor se constituie prin raportarea unele la altele, prin luarea în considerare a tipurilor uzuale de acțiune în componența sau structura cărora figurează. Dacă natura ca atare a acțiunii nu induce superioritatea unui scop, în schimb, moralitatea acțiunii diferențiază scopurile în mod tranșant; de aceea, unele se subordonează în mod evident altora. Atâta vreme cât o acțiune răspunde unei necesități determinate a omului, fără realizarea căreia existența umană se profilează ca imposibilă, scopul implicat se afirmă el însuși ca necesitate. Mai mult, dacă scopul respectiv obligă la manifestarea consubstanțială a binelui, atunci el devine autentic și, prin aceasta, se impune ca scop superior. În virtutea logicii aristotelice se detașează concluzia că *binele dobândește statutul de numitor comun*

tuturor scopurilor sau, cel puțin, susține Stagiritul, în modul amintit ar fi normal să stea lucrurile în realitate. Este de dorit ca în existența omenească binele să se constituie în punct terminus al aspirației umane și, de asemenea, ar trebui ca el să se concretizeze în scopurile acțiunilor desfășurate. În ceea ce privește *scopul pentru el însuși, acesta trebuie să aibă drept conținut binele suprem* (*ibidem*, p. 8). Așadar, binele ca scop se afirmă prin scopurile determinate ale acțiunilor umane curente, iar *binele ca Bine Suprem devine scopul scopurilor*.

În manieră directă, detașarea unui scop al scopurilor și înțelegerea lui ca Bine Suprem permite conturarea unor repere pentru înțelegerea problemei idealului. În spiritul lui Aristotel „am putea defini *idealul ca un scop al scopurilor sau ca o formă a formelor, deci ca o entelehie a vieții morale a omului*" (T. Cătineanu, 1988, p. 13). Dacă acțiunile, artele, științele dezvoltate de oameni, ca și deciziile luate de ei posedă un scop care le justifică, atunci întregul sau totalitatea scopurilor implică și determină, prin afirmarea principiului anterior, instituirea scopului scopurilor. La nivelul psihicului celui care îl conștientizează și astfel și-l asumă, orice scop exprimă o aspirație sau o dorință. Din perspectiva menționată, se poate considera că *scopurile urmărite în actele umane poartă mesajul unei căutări organice, structurale și obsesive a oamenilor, iar obiectul cel mai de preț al aspirației nu poate fi decât Binele Suprem*. Evidențierea de către Aristotel a imperativității căutării Binelui Suprem motivează accentul pus pe ideea că este important, mai ales din punctul de vedere al practicii umane, ca toate scopurile particulare să fie orientate și susținute de scopul scopurilor sau de Binele Suprem. În același timp, se justifică îndemnul filosofului că este necesar a nu se uita faptul că atât scopurile limitate, cât și scopul scopurilor sunt *modalități ale lui „trebuie" și „praguri" ale aspirației umane*.

Plecând de la adevărul axiomatic potrivit căruia binele suprem reprezintă scopul tuturor scopurilor existenței umane, Aristotel nu numai că l-a echivalat cu idealul, dar a insistat mai mult decât alți filosofi asupra *necesității cunoașterii lui* de către individ și de către comunități. Sursele de cunoaștere a binelui, în general, sunt numeroase, dar „știința politicii" pare a fi cea mai bogată, deci cea mai eficientă și mai potrivită pentru realizarea demersului învățării. Ea „stabilește care sunt științele

necesare cetățenilor și pe care anume și în ce măsură trebuie să le studieze fiecare clasă de cetățeni" (Aristotel, 1988, p. 8). Ascendentul domeniului amintit provine din faptul că el beneficiază de contribuțiile cunoașterii tuturor celorlalte științe; „politicii" îi sunt subordonate „până și disciplinele care se bucură de cel mai înalt prestigiu, precum strategia, economia sau retorica" (*ibidem*). Ca disciplină cognitivă, politica însăși posedă un scop care constă, în ultimă instanță, în „binele uman prin excelență". Datorită autorității și necesității lui, scopul arătat „le îmbrățișează [...] cuprinzător pe cele ale celorlalte științe" (*ibidem*).

Din perspectiva importanței sociale a cunoașterii teoretice, dar mai cu seamă practice, a politicii, ca se impune în orice societate ca un conținut educațional necesar, chiar dacă asimilarea ca atare nu este lipsită de dificultăți. Aristotel pune în discuție cel puțin două împrejurări generatoare de disfuncții. *În primul rând*, el observă că, la timpul respectiv, cei ce „promit" să predea politica sunt sofiștii, în condițiile (paradoxale) în care „nici unul dintre ei n-o practică". Grupați în jurul oamenilor politici, practicienii desfășoară o acțiune care „se bazează [...] mai degrabă pe o anumită capacitate și experiență decât pe gândirea abstractă" (*ibidem*, p. 264). Ei prefigurează unele variante ale binelui particular, dar, concomitent, omit binele suprem sau diluează o parte a dimensiunii morale a idealului. *În al doilea rând*, Stagiritul evidențiază dificultatea dobândirii succesului educațional, ca urmare a faptului că agentului uman i se solicită o bună stăpânire a teoriei și a practicii politicii și i se impune egală competență în cunoașterea universalului, ca și a particularului: „atât medicul, cât și profesorul de gimnastică sau *orice alt profesionist* – sesizează gânditorul grec – *se va ocupa cel mai bine de cazurile particulare dacă posedă cunoașterea universalului*, știind ce se potrivește tuturor sau unei anumite categorii (căci, așa cum se afirmă și cum este în realitate, *obiectul științelor îl constituie universalul)*" (*ibidem*, p. 263).

Stăpânirea imaginii universalului echivalează cu *apropierea Binelui Suprem, adică a idealului, prin educație și cunoaștere*. Prin urmare, acest gen al binelui este scopul cel mai înalt posibil; realizarea accesului la el este posibilă abia *după ce omul a făcut din idealul moral reperul ultim al diferitelor idealuri educaționale*. Indivizii concreți pot avea idealuri educaționale diferite, dar ele nu prezintă consistență veri-

tabilă decât dacă, într-un fel sau altul, se originează în idealul moral. Datorită viziunii avansate, Aristotel este revendicat insistent și de pedagogia științifică actuală. În fond, el susține principiul diferențierii tratamentului pedagogic ca premisă necesară instituirii unei acțiuni educaționale eficiente: „să adăugăm – susține filosoful – că un sistem de educație individual este superior unui sistem de educație universal [...], că educația individuală este în măsură să distingă mai exact particularitățile proprii fiecăruia, fiecare individ găsind în ea ceea ce i se adaptează mai bine" (*ibidem*). Valoarea opțiunii aristotelice constă, bineînțeles, în faptul că se asertează existența principiului diferențierii, dar nu mai puțin din ideea Stagiritului că diferențierea poate fi concepută și la nivelul scopurilor sau al idealurilor intrinseci acțiunii educative. Conținutul idealurilor pedagogice poate fi neunitar (fie în perspectiva istoriei, fie în aceea a indivizilor sau grupurilor care le revendică), dar toate idealurile trebuie să aibă în comun dimensiunea morală.

Spre deosebire de Aristotel, care este preocupat de relația scop-ideal, I. Kant adoptă perspectiva considerării idealului ca scop *în contextul analizei raportului scop-mijloc*. Supoziția existenței unor scopuri care fundamentează sau orientează viața și acțiunea umană este exprimată de filosoful german în lucrarea *Bazele metafizicii moravurilor* atunci când cercetează trecerea de la filosofia morală populară la metafizica moravurilor (I. Kant, 1994, pp. 28-32).

Din modalitățile comune de folosire a rațiunii practice, I. Kant a dedus conceptul de datorie, un concept ce trebuie invocat și pentru schițarea paradigmei explicative a idealului. După ce gânditorul constată universalitatea datoriei, el se vede nevoit să susțină că, totuși, experiența privitoare la conduita oamenilor arată că nu se poate găsi „nici un exemplu sigur al vreunei intenții oarecare de a acționa din datorie" (*ibidem*, p. 28). Imposibilitatea acțiunii pornite exclusiv din datorie se motivează prin însești trăsăturile naturii umane. Cele pe care le evidențiază filosoful se pare că nu sunt deloc măgulitoare pentru ființa superioară animalelor. Este vorba despre faptul că natura umană, pe lângă infirmitatea, coruptibilitatea și fragilitatea ei, se dovedește a fi și instabilă, inconsecventă. De ce ? Deoarece omul, pe de o parte, „își ia ca regulă de purtare *o idee demnă de respect*", iar, pe de altă parte, „nu i se

poate conforma" (*ibidem*). *Lipsa concordanței dintre ceea ce omul își impune prin normă și ceea ce realizează în mod efectiv* este, în ultimă instanță, dovada labilității lui în raport cu datoria.. Constituindu-se în tot atâtea piedici în săvârșirea actelor din datorie, trăsăturile negative amintite fac necesară recurgerea naturii umane la rațiune pentru a-i da „numai legi" și pentru a-și „satisface unele din *înclinațiile* sale sau, în cazul cel mai bun, să le pună, pe cât posibil de acord între ele" (*ibidem*, p. 29).

Kant acceptă, chiar recurgând la examenul cel mai riguros, că este imposibil să fie cunoscute „mobilurile cele mai ascunse ale acțiunilor"; tocmai de aceea, el se pronunță și asupra imposibilității de a fi elaborate legi pentru toate variantele acționale. Însăși utilitatea unui astfel de demers este îndoielnică pentru filosof, de vreme ce „ceea ce importă în primul rând nu este acțiunea exterioară vizibilă, ci principiile lăuntrice ale acesteia, invizibile" (*ibidem*). Dintr-o asemenea perspectivă, *idealul constituie un principiu spiritual, interior, formulat cu participarea rațiunii ordonatoare*. Este demn de reținut că scopul pe care îl servește capacitatea rațională a omului co-structurală idealului constă tocmai în controlul moral al multiplelor înclinații umane reale și posibile. Autenticitatea idealului este asigurată de instituirea „voinței bune" sau a „bunei-voințe" fără de care talentele spiritului (cum ar fi inteligența, imaginația, puterea de judecată etc.), ca și însușirile temperamentului (curajul, hotărârea, perseverența ș.a.) *pot deveni rele*.

Serviciile esențiale, definitorii, pe care rațiunea le oferă sau le garantează persoanei morale, fac din aceasta, potrivit concepției kantiene, un scop indubitabil: „natura rațională *se distinge de toate celelalte* prin faptul că-și propune, sie însăși, un scop" (*ibidem*, p. 63). În același timp, prin aceeași rațiune pot fi depistate căile de atingere a scopurilor, ipostază în care rațiunea are rol de mijloc sau de instrument. Atunci când rațiunea este mijlocul de instituire a scopului superlativ (prin aceasta ea dobândind calitatea de scop relativ), cel din urmă incumbă o valoare morală care stă în el însuși; „cu alte cuvinte, este un scop față de care nu trebuie să se acționeze niciodată în sens advers, care, deci, *nu trebuie să fie considerat niciodată ca mijloc, ci întotdeauna, în toate vrerile noastre ca scop*. Or, *acest scop nu poate fi altceva decât subiectul tuturor scopurilor posibile*, pentru că acest subiect este,

totodată, acela al unei voințe posibile absolut bune; care voință nu poate fi rânduită după un alt obiect fără să dea loc la contradicție. Principiul: acționează față de orice ființă rațională (față de tine însuți și față de altul) în așa fel încât să-i recunoști, în același timp, prin maxima ta, valoarea unui scop în sine este, în fond, identic cu principiul acesta: acționează potrivit unei maxime care conține, în același timp, în ea însăși principiul unei valori universale pentru orice ființă rațională" (*ibidem*, p. 64). În conținutul acestor considerații este ușor de recunoscut celebrul punct de vedere din *Critica rațiunii practice* (I. Kant, 1972, p. 1765): „a nu folosi niciodată subiectul numai ca mijloc, ci în același timp ca scop".

Precizările riguroase la care a recurs Kant îngăduie prea puțin ambiguitatea cu privire la faptul că întotdeauna *omul trebuie considerat scop al tuturor scopurilor*. Explicarea modului în care se produce o asemenea instituire teleologică pleacă de la definirea ființei umane ca entitate esențial activă. Activismul existențial determină exercitarea de către orice individ normal a unui rol dublu: pe de o parte, omul este *mijloc* sau intermediar pentru ca intențiile, obiectivele sale să se înfăptuiască, iar, pe de altă parte, concomitent cu aspectul precedent, el însuși joacă rolul de *scop*. Complexitatea ultimului rol atrage cu necesitate, în perspectiva gânditorului, următoarea remarcă: „subiectul scopurilor, adică ființa rațională însăși, nu trebuie privită niciodată ca mijloc, ci ca o condiție supremă restrictivă în folosirea a tot ce este mijloc, adică trebuie ca întotdeauna acest subiect să ni-l propunem ca scop, pentru toate maximele determinative" (*ibidem*). Conform logicii anterioare, fiecare ființă rațională reprezintă un scop în sine, fiecare om este atât obiect, cât și subiect al „legislației universale", iar omul, în mod generic, dobândește calitatea de ființă „legiuitoare universală". Individul activ este nevoit să raționeze astfel: „niciodată eu nu trebuie să acționez în alt mod decât așa încât *să pot să vreau ca maxima mea să devină lege universală*" (*ibidem*, p. 23). Prin respectarea acestui principiu devine posibilă „o lume a ființelor raționale (*mundus intelligibilis*) ca imperiu al scopurilor" ce funcționează „grație legislației proprii a tuturor persoanelor care sunt membre" (*ibidem*, p. 64). În eventualitatea existenței și a altor ființe capabile de rațiune și de inteligență, omul, prin capacitatea de a-și crea o lume universală a scopurilor, poate aspira la egalitatea cu cele dintâi: „și astfel omul intră într-o egalitate cu toate ființele raționale, de

orice rang ar fi ele ..., anume cu privire la pretenția de a fi el însuși scop, de a fi considerat ca atare de oricine altul și de a nu fi întrebuințat de nimeni altul ca mijloc pentru alte scopuri" (I. Kant, 1943, p. 101).

Intuirea rațională a caracteristicilor pe care le implică existența *imperiului scopurilor* îi facilitează filosofului încercarea comparării acestuia cu *imperiul naturii*. În urma paralelismului analitic realizat, Kant conchide: „primul se instituie [...] numai asupra maximelor, adică asupra unor reguli pe care ni le impunem noi înșine, cel de-al doilea prin conformarea la niște legi cauzale care impun lucrurilor o necesitate exterioară" (*ibidem*, p. 65). Cu alte cuvinte, primul este spațiul idealului (omul fiind el însuși creatorul și dovada necesității lui), iar secundul rămâne regiune a amorfității tocmai prin absența idealului și în pofida existenței multor perfecțiuni naturale.

Problema relației ideal-scop a preocupat și pe alți gânditori, care au completat sau au nuanțat viziunile propuse de Aristotel și de Kant; în acest sens, filosoful român Tudor Cătineanu (1988, pp. 10-12) apreciază că relația menționată devine mai clară, mai explicită dacă ținem cont de un ansamblu de criterii sau de aspecte de tipul celor evidențiate în continuare. Astfel, dacă scopul este o proiecție într-un viitor mai mult sau mai puțin apropiat, de obicei riguros precizat, idealul vizează un viitor imprecis, de multe ori nedeterminat și îndepărtat. În vreme ce scopurile sunt multiple, idealul este non-multiplu; situația arătată nu transformă, totuși, idealul într-o proiecție unică și imuabilă. El este un singular, non-multiplu doar în limitele unui interval temporal delimitat și relativ cuprinzător și doar când are un conținut de excepție, de performanță sau cu caracter sincretic. Dacă scopurile sunt variate și variabile, idealul este constant; vizăm, desigur, în cele mai multe cazuri, o constanță în termeni relativi.

Variabilitatea scopurilor este explicată de Tudor Cătineanu prin instituirea altora noi pe măsură ce scopurile „vechi" s-au realizat, ori ca urmare a faptului că, în timp, anumite scopuri se dovedesc a fi inadecvate. Purtătorii celor din urmă devin, deci, receptivi la introducerea unor modificări sau chiar la ideea de abandon. Ca scop al scopurilor, idealul poate fi privit din postura contrapunctului. Ca atare, el este constant în ambele înțelesuri: pe de o parte, timpul necesar pentru

realizarea lui fiind mai îndelungat, el nu se schimbă cu frecvența înlocuirii scopurilor. Pe de altă parte, exprimând un conținut valoric esențial, idealul este modificat cu greu, uneori chiar nu se modifică, deși se expune riscului nerealizării sau imposibilității de realizare (*ibidem*, p. 11).

Din punctul de vedere al raporturilor dintre scopuri/idealuri și trebuințele umane, scopurile constituie, în cea mai mare parte a lor, expresia diverselor *nevoi* particulare și limitate ale persoanei. Existența umană presupune reacții obligatorii la presiunea concomitentă a unei totalități de trebuințe. Acestea sunt inegal și original resimțite în funcție de specificul vârstei persoanei, de apartenența la o anumită structură socială, culturală, educațională etc. Stabilind ansamblul ierarhic al necesităților omenești, Maslow[1] indică, în același timp, direcțiile în care nevoile se convertesc în interese, în aspirații – deci în scopuri. „Piramida trebuințelor" concepută de psihologul american înfățișează, așadar, categoriile de nevoi umane pe o axă de la inferior la superior, de la trebuințele fiziologice până la trebuințele legate de concordanță și de autorealizare. În contextul explicativ descris, este evidentă posibilitatea instituirii idealului; rangul lui cel mai înalt se poate atinge abia atunci când el își plasează conținutul la vârful cunoscutei piramide (A. H. Maslow, 1970). În măsura în care idealul se constituie la primul nivel al ierarhiei propuse, putem vorbi de ipostaza derizorie a aspirației umane și chiar de non-ideal. Doar în conjuncturi existențiale limită (crize economice, crize sociale, conflicte armate etc.), idealul supraviețuiește prin formele sale inautentice situate la baza piramidei invocate. W. Kraus (1977, p. 10) evoca o împrejurare de factura amintită petrecută în perioada celui de al doilea război mondial: „marcându-mi tinerețea în mod decisiv, tocmai situațiile existențiale ce s-au configurat în anii

[1] Punctele de vedere exprimate în sociologie și în psihologie cu privire la trebuințele umane sunt deosebit de nuanțate și de numeroase: R. Linton, Alderfer, Ch. de Lauwe, McClelland, Fr. Herzberg, V. Vroom, D. McGregor ș.a. Foarte cunoscută datorită resurselor sale comprehensive generoase, concepția lui Abraham Maslow este relevantă în contextul nostru analitic atât prin exprimarea ideii *evoluției permanente a sinelui*, cât și prin revizuirea adusă teoriei ca urmare a faptului că autorul „și-a dat seama că această experiență de vârf stătea de fapt în «transcenderea sinelui», în trăirea pentru un scop mai presus de sine" (S. Covey, 1995, p. 50).

războiului şi ai perioadei postbelice, în acei ani ai unei acute ameninţări a existenţei, ai foametei şi ai frigului din iernile fără încălzire, m-au învăţat să înţeleg *sensul critic şi totodată generos şi vital al idealurilor*. Un sac de făină şi câteva lemne de foc erau lucruri importante, dar la fel de valoroasă era şi reprezentarea vie a acelor idealuri în numele şi sub lumina cărora doream să trăim în viitor".

Trebuie să acceptăm certitudinea ideii că totalitatea trebuinţelor umane, fie ele individuale, fie comunitare sau sociale, este ierarhizabilă. Dintre toate, „nevoia nevoilor este aceea a autorealizării integrale, a actualizării tuturor virtualităţilor lui, respectiv a conexiunilor care-l leagă de lume" (T. Cătineanu, 1988, p. 11). Traian Gînju (1981, p. 12) susţine nu numai inevitabilitatea ierarhizării trebuinţelor, ci şi *imperativitatea prezenţei dimensiunii morale în constituirea ierarhiilor*: „ajuns pe treapta idealităţii morale, omul se impune prin exemplaritatea fiinţei lui şi, în numele umanităţii, drept creator de moralitate şi model istoric. Acest stadiu al moralităţii umane poate fi numit nivel genetic-unanim pentru că este ilustrat de manifestarea omului în calitate de membru al omenirii [...], deci creator de istorie morală". Merită observat încă un aspect explicativ important, deşi el a fost avansat şi într-un alt context: *ca expresie a trebuinţei de realizare umană integrală, idealul nu se poate configura decât pe baza asumării unei concepţii generale despre viaţă şi despre sensul vieţii,* indiferent dacă ea îmbracă forma cunoaşterii comune sau a celei elaborate.

O direcţie distinctă care pune în evidenţă natura relaţiei ideal-scop este aceea care trimite la *analiza categoriilor de efecte generate nu de împlinirea, ci de ratarea unui scop sau a unui ideal*. Nereuşita în urmărirea unei intenţii sau nerealizarea unui scop oarecare nu produce efecte majore asupra subiectului sau asupra strategiei de ansamblu a acţiunii desfăşurate. Relativa detaşare faţă de eşec este permisă în acest caz de însăşi natura limitată şi particulară a scopului. Neîmplinirea scopului conduce la modificarea sau la înlocuirea lui ca atare, dar nu afectează menţinerea idealului. În privinţa ultimului, eşecul sau ratarea idealului determină consecinţe grave atât asupra activităţii, cât şi asupra subiectului. Ca efect al eşecului idealului, invalidarea acţiunii de moment sau/şi de perspectivă se prelungeşte în situaţii radicale de genul crizelor existenţiale, centrate, la rândul lor, pe criza morală.

Deosebiri semnificative între scop și ideal se conturează și din punctul de vedere al *clarității sau preciziei* cu care se impun cele două elemente în cadrul acțiunii: de regulă, scopul este clar conturat sau reprezentat, în timp ce „idealul are o configurație relativ și comparativ mai vagă" (T. Cătineanu, 1988, p. 12). În susținerea și argumentarea distribuției amintite, T. Cătineanu menționează, pe de o parte, ușurința (relativă) cu care persoanele antrenate într-o anchetă sociologică pot specifica scopurile pe care le au în diverse planuri de activitate și în viață și, pe de altă parte, dificultatea indicării, de către aceiași subiecți, a idealurilor. Totuși, ezitările, imprecizia sau absența promptitudinii în identificarea idealului propriu nu echivalează în mod absolut cu absența ca atare a acestuia. Mai curând, faptul conține mesajul că „idealurile se configurează ca aspirații globale și difuze, insuficient cristalizate sau numai insuficient conștientizate". Atunci când se manifestă situații de ambiguitate identitară, în privința idealului, ele nu trebuie considerate urmări ale unor defecte constitutive idealului sau consecințe nefaste ale carențelor morale ale subiectului; prin însăși natura lui sintetică și prin proiecția într-un viitor îndepărtat pe care o reprezintă, „idealul poate avea această lipsă de contur precis" (*ibidem*).

Dacă idealul vizează întotdeauna viitorul îndepărtat, atunci conturarea lui cu precizie constituie o operație dificilă. Viitorul nu poate fi cunoscut la o asemenea profunzime încât să permită construirea unui proiect bazat pe rigoare, pe exactitate. În cazul în care omul dorește să indice anumite aspecte asupra viitorului, dar exprimând propriile aspirații sau dorințe, considerațiile sale devin generale, raportate la îndepărtat și probabil nu sunt legate de imediat, de concret.

Contrar situației caracteristice ansamblului acțional în care este angrenat omul, pentru domeniul educației, în mod paradoxal, se constată o ușurință a anticipării scopurilor îndepărtate, deși pe fondul manifestării a două tipuri de dificultăți: mai întâi, dificultatea specificării efectelor sau conținuturilor concrete ale acțiunii dincolo de imaginea dezirabilă a idealului ordonator și, apoi, greutatea corelării scopurilor cu idealurile de perspectivă. Pedagogii I. Jinga și I. Negreț confirmă validitatea ideii precedente. *„Noi putem enunța ușor scopuri generale și finalități îndepărtate"* (1994, p. 151), spun teoreticienii, dar *„nu putem anticipa precis rezultatele și efectele concrete ale acțiunilor noastre.* De exemplu,

BCU Cluj / Central University Library

putem anticipa că până în anul 2000 omenirea va progresa pe toate planurile, dar nu putem etapiza anticipat pentru fiecare zi, săptămână sau lună ce efecte se vor produce. Cauza este simplă: viitorul ridică în fața posibilităților noastre de cunoaștere cele mai mari obstacole, pentru că de fapt ... nu există. De aceea viitorologii nu ezită în a spune că problema esențială pe care o avem în legătură cu el nu este de «a-l aștepta», ci de «a-l construi»" (*ibidem*).

Nu ne propunem să analizăm în spațiul prezent mecanismul instituirii idealului educațional, dar se impune acceptat, fără echivoc, următorul fapt: *nu putem vorbi despre ideal educațional făcând abstracție de conținuturile idealului moral.* Întrucât cei formați prin procesul educațional, dincolo de performanțele lor în domenii delimitate, punctuale de manifestare nu pot fi decât oameni ai cetății, integrați în sistemul de interdicții și permisiuni al acesteia, scopul acțiunii educative trebuie să fie modelat în permanență de idealul moral. În ultimă instanță, „diferența dintre scop și ideal este o diferență calitativă, [...] aceasta, la rândul ei, nu este decât expresia limită a unor diferențe graduale – deci, de natură cantitativă – de pe axele de reper luate în considerare" (T. Cătineanu, 1988, p. 12). Ca atare, *între scop și ideal se manifestă deosebiri care nu exclud contiguitatea reciprocă,* în dublu sens: *idealul orientează discret selecția și configurarea scopurilor, iar înfăptuirea efectivă a scopurilor echivalează cu realizarea treptată a idealului însuși* (*ibidem*).

V.4.1. Idealul ca scop și nevoia de mijloace

Atingerea oricărui obiectiv – îndepărtat sau apropiat, important sau nesemnificativ, prevalent sau lipsit de prioritate –, într-un interval temporal determinat, presupune antrenarea unor modalități sau căi de acțiune adecvate. Stabilirea căilor disponibile, utile, necesare satisfacerii finalităților umane nu se dovedește o întreprindere facilă nici măcar pentru intențiile/acțiunile lejere. De obicei, în identificarea mijloacelor acțiunii se conturează un *set de dificultăți,* cu atât mai mari, cu cât acțiunea vizează apropierea de ideal. Dintre acestea, amintim câteva care ni se par reprezentative.

În primul rând, a specifica modalitățile oportune de acțiune (respectiv, de non-acțiune) pentru atingerea idealurilor implică (măcar)

aproximarea morfologiei realității proiectate. Imaginea construită apare ca (destul de) îndepărtată, vagă și, în consecință, imprecizia ei nu conduce la delimitarea exactă a mijloacelor.

În al doilea rând, diversitatea tipologică, varietatea înfățișărilor idealurilor, ca și etapele realizării lor reclamă cercetarea succesivă, de sine stătătoare a ipostazelor concrete identificate, sub forma unor studii de caz. Însumarea concluziilor și interpretarea unitară a cazurilor ar deveni, desigur, mai importante, superioare în semnificații față de aserțiunile asupra fiecărei părți inductoare întregului.

În al treilea rând, la nivelul ansamblului mijloacelor manifestărilor umane constatăm că unele, fiind în consens și compatibilitate deplină cu idealurile formulate la un moment istoric anume, *pot susține* diverse proiecte, în timp ce altele *devin piedici* pentru aceleași intenții acționale. Ca atare, a nominaliza modurile acționale *adecvate* urmăririi și realizării idealurilor implică faptul complementar al specificării instrumentelor care *împiedică* instituirea și finalizarea lor.

În al patrulea rând, evoluția continuă a conținuturilor idealurilor are loc concomitent cu transformarea contextului obiectiv–subiectiv al existenței umane; dinamica vizată stă la originea dialecticii raportului scop-mijloc, atât în sensul transformării conținuturilor lor, cât și privitor la inversarea (discretă, cel mai adesea) rolurilor deținute de acestea. Ca urmare a unei asemenea situații, actorii vieții socio-umane trebuie să conștientizeze că nu de puține ori „pe drum, mijlocul se substituie scopului" (I. Silone, 1992, p. 43). De asemenea, *este necesar să se accepte că buna intenție nu este un instrument care poate justifica orice* (*ibidem*, p. 22).

Chiar dacă tipurile de dificultăți anterioare funcționează implacabil, la nivelul relației dintre scop (inclusiv în forma idealului) și mijloc, trebuie specificat că, în pofida instituirii lor, există, totuși, numeroase variante acționale care înlesnesc concretizarea scopurilor și idealurilor. Din perspectiva teoriei etice, ca și a practicii moralei și moralității, se constată *un amplu evantai al căilor de acces la realizarea scopurilor, în general, și la împlinirea idealurilor, în special.* Alegerea modalităților acționale și atitudinale oportune trebuie diferențiată nu numai de adoptarea căii întâmplătoare care îl îndreaptă pe actor spre rezultat, ci și de mijlocul care conduce „cu orice preț" (cum sugerează Platon, 1995, p. 95) la

desăvârșirea intenției. *Moralitatea mijlocului completează și, concomitent, garantează/realizează scopul integrat idealului asumat.* Semnificativ în acest sens se dovedește, în literatură, cazul dadaismului. Impactul social restrâns și defavorabil, ecourile extrem de reduse în timp ale *dadaismului* (la care istoria literaturii se raportează în virtutea specializării ei) și alte aspecte similare au marcat, au consemnat, de fapt, disponibilitatea limitată a publicului – chiar a celui mai împătimit, dovedit a fi cel mai generos – de a accepta utilizarea unei căi aleatorii pentru construcția operei artistice și de a se complace în/cu toate tipurile de efecte imprevizibile generate de ea. *Intenția desacralizării formelor clasice de artă,* caracteristică spiritului dadaismului, poate fi înțeleasă și admisă până într-un punct, dar în nici un caz cu prețul producerii unei imoralități în ordinea mijloacelor întrebuințate de „uzurpatori". Algoritmul „confecționării" poemului dadaist (N. Balotă, 1976, p. 365) trimite la analiza caracterului discutabil al unei metode care se revendică drept emergență a ființei umane responsabile, nu doar libere. La interpretări și evaluări morale obligă și „rețeta" concepută de inițiatorul dadaismului, Tristan Tzara, în anul 1918: „Pentru a face un poem dadaist/ Luați un jurnal. / Luați foarfeci/ Alegeți în acest jurnal un articol având lungimea pe/ care aveți de gând să i-o dați poemului./ Decupați articolul./ Decupați apoi cu grijă fiecare din cuvintele care formează/ acest articol și puneți-le într-un sac./ Agitați ușor./ Scoateți apoi fiecare tăietură una după alta./ Copiați cu grijă.../ în ordinea în care ele au ieșit din sac./ Poemul vă va semăna./ Și iată-vă devenind un scriitor infinit de original/ și de o sensibilitate fermecătoare, încă neînțeles/ de vulg" (T. Tzara, 1963, p.64).

Desigur, recomandările vizând „construcția poetică" alcătuiesc o cale; dar este, oare, acceptabilă orice fel de cale pentru realizarea unui scop? *Între o posibilitate imorală de acțiune și una morală, opțiunea pentru cea de a doua este necesară, deci recomandabilă.* Platon susține imperativul respectării cerinței precedente în cazul analizei Erosului. În opinia filosofului, dintre cele două ipostaze pe care le are – Erosul desfrânat și Erosul bun, cumpărat – preferabil este Erosul bun deoarece „ne face în stare să săvârșim binele cu înțelepciune și cu măsură"; primul se dovedește a fi detestabil, de evitat întrucât răspândește „vătămarea și nimicirea", molimele și bolile (*ibidem*, pp. 100-101). Adevărata cale a

eroului înalță, cheamă în sus; iubirea anagogică purifică de orice, adică desăvârșește.

La nivelul problematicii globale a idealului, se remarcă și un alt aspect: *în planul experienței subiectiv-personale, varietatea generică a căilor de acces la ideal se completează cu unicitatea modalității de apropriere a lui.* Descinsă din aceeași unitate ontologică, individualitatea umană recurge nu numai la forțele „organice" personale, ci și la conștiința morală, în scopul identificării căii care conduce la „bine" și la „corect". Dificultatea, adeseori dramatismul opțiunii asupra „drumului" eficient, îl plasează pe om „în intersecția de unde pleacă toate drumurile. În acest caz, niciodată nu vom avea prea mult Socrate și Iisus, Pascal și Nietzsche, pentru a ne ajuta și orienta" (J. J. Wunenburger, 1993, p. 357).

Pentru Platon, asumarea idealului sub forma dorinței de desăvârșire, a conștiinței aspirației în cauză constituie prima condiție a posibilității împlinirii reale a intenției. Unul dintre personajele din dialogul *Banchetul* exprimă tranșant faptul relieiat: „pentru mine, nimic nu este mai însemnat decât desăvârșirea mea, de câtă m-aș dovedi eu în stare" (Platon, 1995, p. 150). Altfel spus, proiectul desăvârșirii există în mentalitatea individului normal, numai că el trebuie să coreleze conținutul idealului propus cu suma și cu calitatea mijloacelor care îl fac „în stare" să se apropie de perfecțiune.

Multitudinea variantelor instrumentale de urmat în vederea realizării intenționalității umane superioare se îmbogățește în raport cu diversificarea conținuturilor valorice integrate idealurilor. Mai mult, *orice ideal care, deși este urmărit cu ardoare de indivizi sau de comunități, nu își modifică intensiunea un interval mare de timp, tinde să se împlinească prin inovații la nivelul mijloacelor aferente lui.* Idealul sfințeniei întruchipează în modul cel mai sugestiv situația amintită: și-a păstrat conținutul, dar au proliferat căile de accedere la el: rugăciunea, smerenia, asceza, sacrificiul, faptele umanitare exemplare ș.a.

Problema identificării modalităților acționale potrivite – pentru ca intențiile umane majore echivalente idealului să beneficieze de premise favorabile realizării lor – constituie, în ultimă instanță, răspunsul la întrebarea de sorginte platoniciană: „cum să trăim?". V. Morar observa că interogației formulate i s-au găsit în istoria eticii puține

soluții, sintetizabile într-o variantă cu trei deschideri : „să trăim ca ființe înțelepte, virtuoase, fericite" (V. Morar, 1998, p. 6). Deși, în funcție de filosofia care vehiculează răspunsurile amintite, accentul cade diferit (când pe înțelepciune și fericire – la epicurieni, când pe înțelepciune și virtute – la stoici etc.), virtutea se dovedește „constantă tematică în tot spațiul gândirii etice", așadar inclusiv în acela al moralității greco-latine și iudeo-creștine (*ibidem*).

Pentru înfăptuirea idealului, virtutea poate fi considerată „calea regală", iar, pentru blocarea lui, viciul constituie piedica veritabilă. „În pofida presiunilor exercitate de tot soiul de bariere, se acceptă că Virtutea este realizată și realizabilă pentru că întotdeauna „există oameni care dobândesc anumite virtuți" (*ibidem*, p. 7). Prin urmare, analiza, descrierea virtuților particulare și a complexelor sintetice de virtuți se justifică pe deplin, întrucât, în ambele situații, se obțin informații care pot sprijini realizarea unui ideal. Astfel explicăm de ce preferăm exemplificarea în continuare a unor aspecte pe marginea virtuții și insistența neglijabilă în privința viciilor, deși, se știe, numărul viciilor este mai mare decât acela al virtuților (T. Cătineanu, 1987, p. 67).

Prezentarea de către Aristotel a virtuților etice și dianoetice în cele mai mici, dar relevante detalii reflectă, după părerea noastră, intenția Stagiritului de a considera unele virtuți–valori nu doar mijloace de înaintare spre ideal, ci chiar conținuturi autentice pentru acesta. Faptul este verificabil cu privire la prietenie, la dreptate, la cumpătare, la stăpânirea de sine etc.

Prietenia, „o virtute sau, cel puțin, [...] inseparabilă de virtute", este o componentă ideală a existenței umane deoarece „nu există alt lucru mai necesar vieții decât ea" (Aristotel, 1988, p. 184). Filosoful susține astfel nevoia ontologică de prietenie, egal resimțită, asemenea unui „instinct natural" (*ibidem*, p. 185), de săraci și bogați, de tineri, bătrâni ori de cei „aflați în floarea vârstei", de părinți și copii ș.a.m.d. Prin situarea ei la nivelul necesităților biologice ale omului, *prietenia devine o premisă a tuturor celorlalte virtuți.* „Unii sunt de părere, susține Aristotel, că aceiași oameni care sunt capabili de virtute sunt și cei capabili de prietenie" (*ibidem*). În consecință, prietenia trebuie acceptată nu numai în calitate de conținut al idealului, ci, totodată, și ca o condiție

a existenței acestuia. În măsura în care, ca valoare superlativă, prietenia orientează aspirația umană, ea trebuie să depășească ipostazele perverse și/ sau incomplete de felul prieteniei din interes sau al amiciției bazate pe plăcere. De asemenea, ea trebuie să întruchipeze desăvârșirea: „perfectă este... prietenia dintre oameni cu noblețe spirituală, adică cei ale căror afinități izvorăsc din virtute... Iar *a dori binele prietenului pentru prietenul însuși înseamnă a fi prieten în sensul cel mai înalt*, pentru că o astfel de prietenie se datorează structurii interioare a celor ce o resimt și nu unei stări accidentale" (*ibidem*, p. 189).

În filosofia lui Aristotel (de exemplu, cărțile a VIII-a și a IX-a din *Etica Nicomahică*), idealul prieteniei este indicat, descris și explicat din perspectiva căilor oportune de a ajunge la el. De aceea, Aristotel identifică cu rigurozitate un ansamblu de aspecte cu valoare instrumentală: contextele în care se poate construi o relație de prietenie (familie, colectivitate), *caracteristicile* care fac dintr-o relație interumană o prietenie (viața în comun, acceptul și simpatia reciprocă, gusturile comune), *condițiile și căile* prin care se pot depăși dificultățile create de diferențele de vârstă, de sex, de rang social sau de distanță spațială. În spiritul preferinței Stagiritului pentru adevărul verificabil, imaginea ideală a prieteniei din dialogul platonician *Lysis* este înlocuită cu imaginea realistă a unei prietenii între pământeni. Dacă, spre sfârșitul *Banchetului*, Platon (1995) concluziona, idealist, evident, asupra infidelității ca o condiție a oricărei situații de dragoste (C. Noica, 1969, p. 5), Aristotel întemeia prietenia, realist de această dată, pe consecvență neinteresată, pe atașament, pe bunăvoință și pe *bucuria de a fi împreună a celor care sunt prieteni*. „Tocmai intimitatea relațiilor este considerată semnul cel mai caracteristic al prieteniei [...] care-i favorizează cel mai mult apariția" (Aristotel, 1988, p. 193). În mesajul aristotelic, spre deosebire de cel al lui Platon, pledoaria filosofică servește *fidelității* și este completată cu recomandarea de a nu spera la constituirea unui număr foarte mare de prietenii deoarece „o asemenea stare nu poate fi atinsă în mod natural decât față de o singură persoană" (*ibidem*, p. 193). Restrânsă la cadrul intimității a două persoane, *prietenia absolută* nu presupune, însă, izolarea, abandonarea sau refuzul cadrului social. De altfel, omul, definit de Stagirit ca *zoon politikon*, nici nu ar putea să existe în afara mediului polis-ului; cadrul conviețuirii oamenilor impune

o totalitate sincretică de norme, de reguli, de cutume etc. prin care se transformă într-un context social excesiv de raționalizat, de formalizat. Tocmai un atare fundal al vieții îl face pe om să închege și să conserve prietenia.

Ca virtute, *dreptatea* este definită de Aristotel drept sursă certă de integrare a oamenilor în cetate în condițiile în care sunt atât de diferiți în manifestările lor și ca „dispoziție morală datorită căreia suntem apți de acte drepte" (Aristotel, 1988, p. 104). Esența dreptății se dezvăluie prin raportarea la legalitate, la egalitate și, mai ales, prin recunoașterea importanței deosebite a acesteia pentru funcționarea comunității politice. Complexitatea virtuții dreptății rezultă și în manieră indirectă, la nivel lingvistic, din diversitatea formulărilor aristotelice relative la referențialul anali-zat: „ceea ce creează și menține... fericirea și elementele ei constitutive", „o virtute perfectă", „o suverană a virtuților mai strălucitoare decât luceafărul de seară, mai strălucitoare decât luceafărul de zi". Toate variantele explicative culminează în etichetarea dreptății ca „virtute în întregime" (*ibidem*, pp. 106-107).

Notele caracteristice structurale tipului de virtute vizat impun cu ușurință dreptatea între conținuturile valorice ale idealului. Dacă „*practicul* este domeniul în care omul caută o necesitate în om... și năzuiește să o exprime" (Hegel, 1963, p. 640), atunci această necesitate îmbracă cea mai bună formă în datoria de a practica dreptatea. Râvnind mereu la atitudinea dreaptă a celorlalți față de sine, individul nu trebuie să uite că formele reacțiilor altora sunt, de fapt, răspunsuri la modul în care el însuși a fost/este drept sau nu. Așadar, dacă suntem drepți, putem revendica dreptatea: mai mult, în condițiile în care ea ni se cuvine, dar nu o primim, este imperativ să nu renunțăm la a-i educa și a-i determina în mod necondiționat pe cei din jur să capete, să dobândească virtutea dreptății. Atunci când șansele trecerii de la starea de potențialitate la cea de realitate sunt mici, idealul dreptății poate totuși exista, dar în ipostaza specială a *atașamentului* pentru dreptate. Experiența socio-umană integrează numeroase dovezi că trecerea de la *intenția* înfăptuirii dreptății la *concretizarea* valorii amintite se produce anevoios. Pentru materializarea practică a dreptății se cere *înțelepciune* „ca să cunoaștem ce e drept și ce e nedrept" și se pretinde *inteligență* – deoarece este „dificil să înțelegi sensul prescripțiilor legale" (Aristotel, 1988, p. 128).

Din perspectiva statului, legile de care el dispune sunt prescripții ale practicării dreptății. Întrucât statul promovează un anumit regim politic, legile dreptății trebuie să fie în consens cu acesta. În situația în care regimul politic se schimbă, dreptatea capătă, de regulă, conținuturi noi. De aceea, adeseori indivizii ajung într-o stare de derută profundă: se îndoiesc de capacitatea lor de a (mai) distinge corect între dreptate și nedreptate sau ajung să creadă că practică dreptatea când, de fapt, sunt nedrepți. Ieșirea din degringolada creată este posibilă pe două căi: pe de o parte, prin conservarea idealului (de orice fel) un timp mult mai îndelungat decât cel al duratei unui regim politic, iar, pe de altă parte, prin orientarea oamenilor, în orice ipostaze s-ar găsi, către *ceea ce este etern din punct de vedere moral*. De aceea, chiar în situații anomice, virtutea dreptății se păstrează, perpetuându-se, implicit, practicarea dreptății.

Nu vom integra în analiza de față virtuți precum cumpătarea, stăpânirea de sine, generozitatea etc., chiar dacă ele prezintă deosebită relevanță pentru argumentarea temei pe care o dezvoltăm. Raportându-ne la virtuți, în general, în contextul filosofiei aristotelice, le vom considera, conținuturi ale idealului uman. În același timp, nu vom pierde din vedere aspectul că „seria portretelor aristotelice... *nu încarnează tipuri umane, ci tipuri de virtuți studiate separat*"; observăm și faptul că „ele nu pot defini fiecare în parte complexitatea unui caracter uman (și nici Aristotel nu are această intenție), ci *numai asociate* în diverse proporții, altele la fiecare individ" (S. Petecel, 1988, p. 315). Virtutea înnobilează viața persoanei în măsura în care se desfășoară trecerea ei de la stadiul de promisiune sau potență la stadiul împlinirii sau realității. În mod similar, *împlinirea idealului – și nu doar intenția pe care o presupune – îl situează pe om dincolo de nivelul mediocrității existențiale.*

În acord cu sugestia lui Aristotel din Imnul consacrat lui Hermias[1], trebuie specificat că apropierea de ideal, realizarea lui propriu-zisă prin intermediul virtuții reprezintă traseul normal al relației virtute-ideal. Normalitatea evidențiată nu se regăsește, însă, întotdeauna în realitate. De aceea, a face din virtute o cale indispensabilă de a ajunge la

---

[1] Diogene Laertios (1963, p. 259) consemnează imnul din care, în opinia noastră, se dovedesc sugestive versurile: „Mult râvnită virtute de toate ale lumii noroade!/ Țel prea măreț ce viața ne-o faci măreață de-a pururi!".

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ideal ne expune riscului de a ne îndepărta de realitate, de a deveni rupți de viață. Experiența socio-umană conține situații în care anumite virtuți devin ele însele conținuturi ale idealului, nu mai reprezintă mijloace de accedere la perfecțiune, ci se confundă cu desăvârșirea însăși. De asemenea, pentru că actorii umani eludează cu bună știință virtuțile, considerându-le piedici în înfăptuirea aspirațiilor proprii, există idealuri acționale care nu se sprijină pe nici un fel de virtute.

Dacă acceptăm mențiunile de mai sus fără nici un fel de rezerve (iar evidența lor ne forțează să procedăm ca atare), ne aflăm în postura de a constata că teoriile despre virtute și despre ideal rămân doar dovezi ale sagacității rațiunii umane. Or, chiar atunci când improvizează, fabulează sau visează, oamenii apelează, cel puțin în parte, la elementele realității. Ca atare, în cele mai năstrușnice, mai curioase imagini ale idealului răbufnesc fatalmente presiunea realului și insuficiențele vieții practice. De aceea, apelul la virtuți nu reprezintă altceva decât raportarea la *instrumente și atitudini de orientare* atât față de realitatea curentă, cât și față de cea proiectată. Cu cât omul deține mai multe asemenea instrumente, cu atât el își mărește indicele de reușită existențială. Astfel se explică prima precizare avansată, respectiv *de ce* virtutea ajunge să se identifice cu idealul (prin alcătuirea substanței specifice) și, implicit, *de ce* ea este rezumatul unui proces formativ, variabil ca durată, ca intensitate, ca strategii antrenate ș.a. de la un individ la altul. A. Macintyre subliniază relația educației cu virtutea în observația că cea de a doua „este o calitate *dobândită* a cărei posesie și exersare ne permit... să înfăptuim bunurile inerente practicii și a cărei absență ne împiedică să înfăptuim aceste bunuri" (A. Macintyre, 1998, p. 200).

Valorificând afirmațiile avansate, se explicitează alte două aspecte: necesitatea prezenței virtuții în viața oamenilor și raportarea lor diferențiată la virtute. De pildă, cumpătarea este o virtute la care indivizii ajung în cuantumuri diferite. Dacă, însă, persoanele fac abstracție totală de ea, atunci riscă nu numai o vulnerabilitate mai mare, ci și stigmatizarea, chiar excluderea din corpul social[1]. Agentul care dorește evitarea

[1] „Virtuțile sunt acele bunuri la care ne raportăm, indiferent că ne place sau nu, atunci când definim relația noastră cu ceilalți oameni cu care împărtășim tipul de scop și de norme specifice practicii" (A. Macintyre, 1998, p. 201).

consecințelor respective trebuie să facă din cumpătare un reper ideal, mai ales în condițiile în care întâmpină dificultăți în a se acomoda exigențelor virtuților.

Apreciem că analiza exemplelor prezentate, ca și extinderea la cazuri similare îndreptățesc câteva concluzii. În primul rând, considerăm că *esența virtuților este moralitatea*. Doar prin ea se garantează ordinea existenței individuale și sociale. În al doilea rând, susținem că, *în structura acțiunii umane, virtutea are cel mai adesea rol de mijloc preliminar în urmărirea idealului*. Prin urmare, după ce și-a formulat idealul, actorul își evaluează șansele de reușită punând în circuitul acțional mijloacele de care dispune, inclusiv în forma virtuților. Cu cât natura idealului instituit este mai îndepărtată de natura virtuților actorilor, cu atât apropierea de ideal este mai anevoioasă, chiar imposibilă. În consecință, deși au libertate totală să aspire la desăvârșire, *actorii își reglează idealurile în așa fel încât să rămână în limitele solvabilității și credibilității. Autocenzura intervine pentru a-l determina pe individ să-și propună ca ideal ceea ce este apropriabil, cel puțin în parte, prin virtuțile deținute*.

Cea de a doua precizare menționată anterior se referă la idealurile care nu se corelează în mod adecvat cu virtuțile sau cu mijloacele actorilor umani. Lipsa concordanței dintre acestea denotă fie „insuficiența" virtuților (implicit, insuficiența educației morale), fie disfuncții în relația virtute-ideal, fie ambele ipostaze. Atunci când idealul se construiește fără raportare la mijloace, perspectiva acțiunii se plasează într-unul dintre cele două planuri: ori actorii declamă o morală abstractă, pur teoretică, iar prin omiterea finalității concrete riscă situarea în sfera demagogiei și utopiei, ori înfăptuiesc acte în conformitate cu un ideal care nu are dimensiune morală. Spre exemplu, a vedea în conținutul legii, cu preponderență, elementele ei de interdicție echivalează cu asumarea unei geometrii morale abstracte, cu acceptarea necondiționată a suprimării libertății. Dimpotrivă, a selecta din cadrul legii numai aspecte de permisivitate sau, mai mult, a nesocoti prescripțiile legii înseamnă a *plasa idealul dincolo de bine și de rău*. Deși amândouă modalitățile de raportare la lege sunt vulnerabile prin polarizare excesivă, ultima variantă este mai condamnabilă decât prima întrucât actorii acceptă, tolerează, în ultimă instanță, adoptă în mod clar imoralitatea

pentru a-şi împlini idealurile. În schimb, persoanele din prima categorie se bucură de circumstanţe atenuante deoarece ele măcar mimează sau simulează moralitatea, când, de fapt, sunt/rămân esenţialmente imorale.

Datorită interesului societăţii de a corija împrejurările favorabile manifestării disfuncţiilor în relaţia virtute-ideal, aceasta a impus diferite forme de intervenţie, între care s-a impus cu rol esenţial educaţia în formă juridică, ştiinţifică, religioasă ş.a. Fiecare dintre modalităţile enumerate promovează morala cu mijloace specifice, făcând deci ca educaţia morală să fie implicită oricărei alte forme de educaţie. Mai concret, chiar dacă nu cunosc legile juridice, chiar dacă nu descifrează dogmele religioase sau conţinuturile diferitelor ştiinţe etc., oamenii realizează judecăţi morale asupra conţinuturilor tuturor manifestărilor proprii şi acţionează în sensul definirii idealurilor formelor de educaţie amintite ca variante de idealuri morale.

Dimensiunea morală a actelor umane este inevitabilă. În dobândirea ei, un rol fundamental, bine cunoscut, de altfel, îl are religia. Fără excepţie, toate religiile îşi educă adepţii în direcţia atingerii anumitor virtuţi şi, totodată, astfel îi orientează sau predispun către opţiunea pentru anumite idealuri. În religia creştină, ca să exemplificăm pentru un singur caz, virtuţile reprezintă condiţii ale trecerii spre desăvârşirile nemărginite. Accepţia de mai sus aparţine lui Grigorie de Nyssa (care susţine că dincolo de limita virtuţii se află nelimitatul, nemărginirea) şi teologului contemporan Ilie Cleopa care afirmă că desăvârşirea cea fără de margini a tuturor virtuţilor se găseşte „numai la Dumnezeu" (Ilie Cleopa, 1999, p. 5).

În ceea ce priveşte dobândirea creştină a virtuţilor, dificultatea şi inefabilul demersului sunt sugerate de avva Ioan din Cizicul în *Limonariu* (I. Moshu, 1991, pp. 180-181). El transmite următoarea învăţătură: „dacă cineva doreşte să dobândească virtutea nu o poate dobândi dacă mai întâi nu va urî viciul opus virtuţii. Dacă doreşti să dobândeşti virtutea lacrimilor, urăşte râsul! Vrei să dobândeşti smerenia? Urăşte mândria! Vrei să fii înfrânat? Urăşte lăcomia! Vrei să fii cast? Urăşte desfrâul! Vrei să fii sărac? Urăşte averea! Vrei să fii milostiv? Urăşte zgârcenia! Cel care voieşte să locuiască în pustiu urăşte oraşele; cel care voieşte să trăiască în linişte urăşte îndrăzneala; cel care voieşte să fie străin urăşte dorinţa de a fi văzut de oameni; cel care voieşte să-şi

înfrâneze mânia urăşte întovărăşirea cu cele lumeşti; cel care vrea să nu fie ranchiunos urăşte ofensa; cel care nu vrea să fie vesel stă singur; cel care vrea să-şi înfrâneze limba, să-şi astupe urechile de a nu auzi multe; cel care vrea să aibă totdeauna frica lui Dumnezeu va urî odihna trupească, va iubi necazul şi strâmtoarea; şi astfel va putea să slujească curat lui Dumnezeu"[1].

V.4.2. Căile realizării sfinţeniei ca scop exemplar

În creştinism, datoria de a aspira la desăvârşire se metamorfozează în *datoria echivalentă de a căuta calea personală pământească pentru apropierea de Dumnezeu. Deşi vizează transcendentul ca scop sau ca ideal, creştinul acordă valoare instrumentală imanentului. La sacru se poate ajunge prin intermediul profanului, însă numai după ce el este transfigurat în virtute prin însoţirea cu sentimentul iubirii de Dumnezeu, al iubirii de oameni şi cu ajutorul divin.*

Chiar dacă numai prin asumarea virtuţii şi prin învăţarea lăuntrică (Augustin) putem descoperi ceva semnificativ despre desăvârşire, aflarea căii spre ea nu înseamnă şi sfârşitul căutărilor dramatice, tensionate ale fiinţei umane atât în interiorul, cât şi în exteriorul ei. Arhimandritul Sofronie se întreba „de ce este atât de greu să trăim

---

[1] Într-un context problematic, care pare să nu aibă multe lucruri în comun cu viziunea creştină, M. Moreau (1993, p. 74) susţine un punct de vedere diametral opus: „panta nu e, cum ar vrea cei cuminţi, ceva pe care trebuie mereu să urci. Urmeaz-o dacă crezi că nu-i o uşurătate, dacă la capătul ei ghiceşti promisiunea unui vârtej, a unei beţii, un loc în care vei împărtăşi, într-o coleăială, exaltând, din fundul prăpastiei înspre înalt, duhoarea sexului, a vinului şi a morţii. *Îmbrăţişează până şi înclinările tale cele mai imorale*, mai primejdioase, dar, ajuns pe buza hăului, să ştii să le redresezi, să le «încordezi» cu gesturi grandioase. Bălăceşte-te, dar, cu stil. Nu te cheltui pentru o singură pantă. Încearcă-le pe toate. Doar unele dintre ele conduc, în galopul coborâşului, la incredibile percepţii ale realităţilor anterioare [...]. Căderea are acelaşi drept la frumuseţe ca şi urcuşul. *Cunoaşterea abjecţiei face cât preştiinţa perfecţiunii*". Dincolo de surprinderea „elanurilor înspre imperfecţiune" (*ibidem*, p. 186) ale fiinţei umane, răzbate totuşi îndemnul lui M. Moreau, pentru contemporanii săi, de a căuta desăvârşirea spirituală ; într-un veritabil stil publicitar, gânditorul mărturiseşte: „caut frâne fantastice pentru a frânge cu o lovitură seacă, fie şi ucigătoare, viteza bolidului «Modernitate»" (*ibidem*, p. 194).

creştineşte aici şi acum?", „ce relaţie este între nimicnicia noastră, sărăcia noastră şi această aspiraţie atât de înaltă, infinită?" Răspunzând la interogaţiile formulate, teologul raportează dificultăţile de mai sus la desăvârşirea însăşi, aceea care însufleţeşte aspiraţia credinciosului: „pentru că este vorba de viaţa divină şi veşnică", explică gânditorul, faţă de care oamenii nu pot fi decât perisabili şi aspiranţi necontenit (Sofronie, 1997, p. 23).

În atingerea idealului nu se instituie o cale exterioară singulară, verificată sau exersată şi nu se constituie nici demersuri interioare prestabilite. Teologii acordă demnitate ontologică sfinţitoare unor gesturi, unor stări sau sentimente determinate, considerându-se că fiecare dispune, în manieră proprie, de resurse spirituale care înalţă omenescul dincolo de condiţia stării critice. Desigur, nu este vorba despre un potenţial intrinsec suficient sieşi al gesturilor, stărilor sau sentimentelor; *valoarea salvatoare sau mântuitoare a lor este asigurată numai prin subordonarea faţă de Legea Iubirii.* În Sfânta Scriptură se accentuează prioritatea amintită: „întreaga lege se împlineşte într-o singură zicere: iubeşte-ţi aproapele ca pe tine însuţi". Creştinul trebuie să înţeleagă prin aceasta faptul că „plinătatea legii este iubirea" (Romani, XIII, 8, 10) şi că, pentru a putea pătrunde în sfera sfinţeniei[1], fundamentul tuturor virtuţilor trebuie să se regăsească în iubire.

---

[1] Fericitul Augustin considera păcatele oamenilor, respectiv interdicţiile antrenate de acestea, ca efecte ale neînţelegerii principiului iubirii. Chiar dacă oamenii nu pot să atingă starea celestă, ei nu trebuie să uite niciodată că ordinea terestră este indusă de lege şi că „legea nu ne învaţă nimic altceva decât bunătate şi nu împiedică nimic decât dorinţa" (Augustin, 1994 b, p. 145).
Preeminenţa legică a iubirii se poate exprima, potrivit viziunii lui Abèlard (1994, p. 27), în *intenţia* care însoţeşte actele sau gesturile individuale: „Dumnezeu nu cântăreşte pe cele ce se fac în general, ci pe cele ce *devin spirit*; vina sau meritul făptuitorului nu se află în făptuire, ci în pregândirea ei. Adesea, persoane diferite acţionează identic : una prin dreptate, alta prin ticăloşie; ca şi când doi oameni ar spânzura un acuzat, făcând-o, însă, unul – din zel justiţiar, iar celălalt – din ura pornită de o veche duş-mânie; deşi actul spânzurării este unul şi acelaşi, fiecare din cei doi înfăptuind ceea ce este bine să se facă şi ceea ce stabileşte justiţia, totuşi această *identitate devine una diferenţiată*, primind un sens bun în privinţa unuia şi unul rău în privinţa celuilalt".

Orgoliul căutării căii potrivite de *unul singur* se dovedește, cel mai adesea, nesigur, păgubitor, periculos pentru ființa muritoare. Atunci sau tocmai atunci când credinciosul se identifică neezitant, total cu dorința de a deveni asemenea îngerilor, el caută fără încetare criterii de evitare a deșertăciunii. În acest scop, apelează, de regulă, la „sfaturi" sau și la „cuvinte de învățătură". În opinia noastră, în utilizarea tipului de suporturi ideatice amintit se explică și se satisface în nevoia imperioasă a creștinului de „a face ascultare", de a se autoeduca în spiritul *dobândirii dorinței sfințeniei*. Ca atare, ucenicul prefigurează prin ascultarea duhovnicului învățarea armoniei, împăcarea oamenilor cu Dumnezeu (de altfel, aspect crucial) și căutarea sfințeniei, respectarea ei, asumarea idealului aspirației la desăvârșire. Experiența umilinței autentice a creștinului trebuie considerată semn al asumării ascultării necondiționate provenită din *conștiința lucidă a importanței și gravității căii de urmat pe pământ pentru a ajunge la desăvârșire în ceruri*. De fapt, dacă sunt satisfăcute toate *rigorile ascultării*, se poate „locui în cer trăind în același timp pe pământ" (V. Gheorghiu, 1999, p. 80). Privite din perspectiva menționată, *multitudinea conținuturilor, trăirilor, stărilor sau manifestărilor terestre, până la nivelul celor mai mărunte detalii, este sfințitoare, iar fiecare moment al vieții umane poate deveni începutul drumului pentru purificare*. Tot ceea ce își propune credinciosul creștin să dobândească se conturează și devine semnificativ implacabil prin faptele și gândurile existenței sale pământești. Pentru toate categoriile de oameni, fără deosebire, săvârșirile terestre sunt instituiri ale eșecului sau, dimpotrivă, ale desăvârșirii, inclusiv pentru ipostaza postexistenței.

De aceea, „ideoritmia" sau „rânduiala de sine" (raportată la toate categoriile de manifestări omenești) pe care o descrie Sfântul Ioan Scărarul (1992, p. 89) exprimă convingerea potrivit căreia „ceea ce e mai mic" se poate resemnifica și îmbogăți „cu ceea ce e mai mare" (Evr., 7, 7). Explicația dată de teolog cuvintelor biblice citate este sintetizată în următoarea idee: „cel ce e necredincios în ceea ce e puțin, e necredincios și neînconvoiat și în ceea ce e mare" (Ioan Scărarul, 1992, p. 107). Așadar, „daruri mici îmblânzesc mânia mare a judecătorului" (*ibidem*, p. 152), iar asumarea micimii prin virtutea smereniei înnobilează și ridică pe cei în cauză la rangul sfințeniei. Astfel se motivează de ce „atâția anonimi care au lăsat în urma lor doar un nume și o singură faptă, dar

faptă model" sunt veneraţi de creştini şi identificaţi, fără nici o îndoială, între cei mai mari din împărăţia cerurilor (A. Plămădeală, 1995, p. 16).

Textele teologice creştine reţin mai mult sau mai puţin întâmplător ori complet şi unele aspecte despre naşterea şi evoluţia fiziologică ale oamenilor care au devenit sfinţi, despre acel *bios* „comun cu animalele" (V. Gheorghiu, 1999, p. 76). De asemenea, ele *evocă întotdeauna, cât mai fidel posibil, elemente privitoare la viaţa lor lăuntrică, morală, la modalitatea proprie unică – numită „politeia"* – „pe care fiecare sfânt o adoptă, după ce a împlinit toate poruncile, pentru a ajunge la desăvârşire" (*ibidem*, p. 77).

Datorată unei împrejurări străine de om, *naşterea naturală ar trebui succedată, în opinia creştinilor, de naşterea duhovnicească*; ea este realizabilă doar prin hotărâre liberă, prin căutarea metodei şi, finalmente, prin alegerea tehnicii personale potrivite din spectrul disponibil omenescului. C. Noica sesiza că fiecare om deţine privilegiul de a fi aşezat în viaţă „în condiţii absolute" şi că fiecare posedă „o singură vână a interminabilului, o singură formă de infinitate". Unicitatea premisei existenţiale superlative exclude, aşadar, desăvârşirea în exteriorul propriului dat. Sub aparenţa resemnării (ca şi cum nu ar vrea să găsească şi alte căi), omului nu-i rămâne *decât inhibarea dorinţei de a ajunge la „infinitatea altora"*. Gânditorul îndemna la valorizarea exclusivă a infinitului care aparţine persoanei: „trăieşte, adânceşte-te şi rătăceşte într-al tău" (C. Noica, 1993 a, p. 21), *căci perfecţiunea se dezvăluie „oriunde este infinitatea bună"* (*ibidem*, p. 22). În sfatul filosofului transpare îndemnul similar eminescian din poemul „În zadar în colbul şcolii" formulat (după deznădăjduita constatare: „Nu e carte să înveţi/ Ca viaţa s-aibă preţ"): „Ci trăieşte, chinuieşte/ Şi de toate pătimeşte/ Ş-ai s-auzi cum iarba creşte".

Faptul că numai pe o cale concretă personală, dar perfectibilă[1] se poate ajunge la sfinţenie, motivează, pe de o parte, opţiunea teologilor

[1] Fiecare sfânt, afirmă Virgil Gheorghiu (1999, p. 77), atunci când găseşte o cale mai bună, „îşi schimbă politeia sa". În susţinerea aceleiaşi afirmaţii amintim şi ceea ce scrie N. Mladin (p. 146): „purificarea nu se va termina niciodată în această viaţă, ci în continuu poţi deveni mai pur, mai sfânt, căci faţă de permanenta desăvârşire a lui Dumnezeu suntem departe. Purificarea nu se termină decât cu viaţa de dincolo". Pentru a avea convingerea că acţiunile de purificare se derulează într-un sens corect,

din toate timpurile pentru reflectarea detaliului conjunctural al existenței omenești, iar, pe de altă parte, nevoia acestora de a întemeia dogmatic și scripturistic atitudinea fericită a credinciosului în momentul săvârșirii faptei. Dacă „tonul face muzica", atunci „tocmai politeia, detaliul vieții intime, face pe sfânt. Nu minunile lui. Toate performanțele cotidiene, toate biruințele împotriva materiei, pentru a asigura întâietatea spiritului sunt politeiai. Ansamblul de politeiai se numește kathortoma, realizările, izbânzile" (*ibidem*, p. 78).

Sfera instrumentală întru desăvârșire pe care o pot întrebuința creștinii în existența telurică este de o impresionantă bogăție. Ea demonstrează că pentru fiecare persoană *există în mod real o cale spre desăvârșire*. În același timp, nu trebuie uitat faptul că *desăvârșirea „se realizează în mod variat cu mijloace variate și de temperamente variate. Nu este un singur fel de desăvârșire, ci ea primește forme în conformitate cu condițiile, mijloacele și temperamentele ce o realizează*" (N. Mladin, pp. 147-148). Temperamentul fiind înnăscut, *omul este predispus la un anumit gen de perfecțiune*. Din punct de vedere teoretic, pe credincios nimic nu îl poate obstrucționa să aleagă oricare cale pentru a se desăvârși; practic, însă, din imensitatea posibilităților, doar câteva îi sunt accesibile și numai una îl împlinește în mod desăvârșit. Considerăm că, chiar atunci când avem convingerea că o persoană reprezintă o sumă, o sinteză de atribute desăvârșite, nu facem altceva decât să prelungim impresia declanșată de un singur atribut desăvârșit asupra celorlalte manifestări ale subiectului în cauză[1].

Dintre toate căile care deschid orizonturile desăvârșirii, *sfințenia are cea mai clară tendință totalizatoare;* un sihastru, de exemplu, nu se purifică numai prin rugăciune sau numai prin ascultare, ci și prin modul cum se îmbracă, cum folosește mediul natural, cum reacționează față de

---

Ignațiu de Loyola (1996) descria și îndemna la efectuarea unor „exerciții spirituale" speciale, după un riguros program al purificării.

[1] De pildă, în reprezentarea românilor, Eminescu este un ideal de frumusețe masculină (deși unele texte mai recente afirmă contrariul) deoarece poezia lui este desăvârșită; zeii antichității grecești erau perfecți pentru că patronau un domeniu al existenței, deși, în alte domenii, erau vulnerabili; un pedagog precum Socrate a fost/este gratulat de discipoli cu multe calități (militare, artistice) superlative, în pofida faptului că a eșuat în plan familial și social ș.a.m.d.

lume etc. Varietatea căilor personale utilizate de credincioşi în atingerea sfinţeniei este marcată esenţial şi este însufleţită de *modelul oferit de Iisus Hristos*. Marele Păstor însuşi s-a folosit „de toate mijloacele posibile spre a lumina şi convinge pe oameni" (I. Buga, 1992, p. 27), pentru a-i conduce la „tot adevărul" (I Petr, II, 25). Pornind de la modelul hristic, credincioşii râvnitori în ale sfinţeniei, deşi nu în totalitatea lor, devin, treptat, *fiinţe totale împodobite cu har divin*. În consecinţă, ei acţionează în moduri plăcute divinităţii în toate situaţiile trăite, în special pentru că Dumnezeu le este mereu alături, protector şi realizează astfel idealul comuniunii cu divinitatea.

Considerate autentice virtuţi, *cunoaşterea, în general, şi cea filosofică*, în mod expres, constituie pentru teologi alte căi de înălţare spirituală spre desăvârşire. Având convingerea că „istorisirea faptelor bune poartă cu sine câştig, ca nu cumva să rămână ascunsă vremilor de mai târziu", Grigorie de Nyssa exemplifica semnificativ cu situaţia Sfintei Macrina despre care spunea că prin filosofie s-a ridicat „până la culmea cea mai înaltă a virtuţii omeneşti" (Grigorie de Nyssa, 1998, pp. 22-23)[1].

Îndumnezeirea prin har sau prin pătrunderea de energiile divine, eterne, dar comunicabile şi accesibile oamenilor (care devin receptaculi ai acestora) este calea dezvăluită şi experimentată de Grigorie Palama, de Sfântul Simeon Noul Teolog, Sfântul Serafim de Sarov sau Sfânta Teodora de la Sihla. Consubstanţială aspiraţiei spre desăvârşire, starea de har echivalează cu intrarea creştinilor în faza purificatoare de „curăţire a sufletului şi a trupului de tot ceea ce e străin naturii umane" (N. Mladin, p. 145).

Nicolae Cabasila (f.a., p. 33), desigur, nu singular, afirmă o altă cale curăţitoare: *Sfintele Taine*. Prin ele „oamenii ajung dumnezei şi fii ai lui Dumnezeu" şi este posibil ca Iisus Hristos Însuşi să fie în oameni.

---

[1] Relaţia *filosofie-sfinţenie* pare să preocupe tot mai mult gânditorii creştini, inclusiv din spaţiul culturii româneşti: Robert Lazu (1998), C. Bădiliţă (1997 a, 1997 b), A. Dumitru (1992), N. Corneanu (1984), I. G. Coman (1995), Gh. Vlăduţescu (1995). Sensul abordării acestei relaţii este sugerat de opinia lui I. G. Coman (1995, p. 10): *„omul ideal al Europei creştine moderne* ar fi acela care ar putea să întrupeze – desigur, nu integral, că aceasta nu e cu putinţă – cele două modele: elenic şi creştin, cu precădere cel din urmă".

Sfântul Apostol Pavel susține că Sfintele Taine permit credincioșilor să fie în consens și comuniune cu Taina cea Mare.

Etern folositoare, deci, mereu actuală, *rugăciunea* constituie pentru credin-cioși *calea prin excelență*. Îndemnul apostolic „Rugați-vă neîncetat" (*I Tesaloniceni*, 5, 17) evidențiază și demonstrează valoarea atemporală a rugăciunii. Relativ la circumstanțele existențiale ale omului contemporan, Paul Evdokimov (1996) susține nevoia vitală de asociere cu divinitatea, cu ajutorul rugăciunii, atât pentru bărbat, cât și pentru femeie (P. Evdokimov, 1995, p.8)[1]. La rândul său, preotul Dimitrie Bejan (1995), trăitor al experienței suferinței înălțătoare, recunoaște valoarea acestui mod existențial atunci când el se asociază cu *bucuria rugăciunii permanente*. O particularitate interesantă a rugilor înălțate spre Dumnezeu se relevă urmărind obiectul revendicat de către credincioși. Rostite pentru desăvârșire, conținuturile celor mai multe rugăciuni imploră ajutorul divin și pentru găsirea căilor adecvate de purificare. Spre exemplu, Sfântul Efrem Sirul (1996) se ruga astfel: „Doamne și Stăpânul vieții mele,/ duhul trândăviei, al grijii de multe,/ al iubirii de stăpânire și al grăirii în deșert/ nu mi-l da mie./ Iar duhul curăției, al gândului smerit,/ al răbdării și al dragostei dăruiește-l/ mie, slugii Tale/ Așa, Doamne, Împărate, dăruiește-mi să-mi văd greșelile mele și să nu osândesc pe fratele meu, că binecuvântat ești în vecii vecilor. Amin".

Din interiorul crizei moral-spirituale și religioase care afectează epoca actuală, omul se poate elibera de nonsens, angoase, rău/rele etc.

---

[1] În prefața lucrării lui Paul Evdokimov *Femeia și mântuirea lumii* (1995, p. 8), Olivier Clément amintește câteva dintre considerațiile autorului expuse în conferința intitulată „Devenirea femininului în concepția lui Nicolae Berdiaev" despre raportul rugăciune-bărbat-femeie: „Bărbatul, luptător și tehnician, dezumanizează lumea; *femeia, rugătoare*, o umanizează prin calitatea ei de mamă care veghează asupra oricărei ființe omenești ca asupra propriului său copil. Dar femeia își va împlini menirea numai dacă va primi slujirea «fecioarelor înțelepte» din parabolă, ale căror lămpi erau pline de darurile Duhului, numai dacă *gratia plena*, o va urma pe *Théotokos – Născătoarea de Dumnezeu*. [...] În fața tragediei lumii a treia, în fața materialismului, a pornografiei, a drogului, în fața tuturor elementelor descompunerii demonice... femeia este cea care, după ce a spus cu Sfânta Fecioară, *fiat*, este predestinată să spună astăzi *nu*, să-l oprească pe bărbat pe marginea prăpastiei, să-i arate adevărata lui chemare...".

doar pe calea virtuților creștinismului trăite în Duhul Sfânt, în Duhul Adevărului, al Înțelepciunii și al Iubirii (B. Răduleanu, 1993, p. 5). De aceea, calea virtuților teologice – credința, speranța și iubirea – este unanim recomandată existenței creștinilor împreună cu săvârșirea faptelor bune[1]. Întâlnirea mobilizatoare cu învățătura vie și trăirea întru Dumnezeu a credinciosului reprezintă daruri divine, posibile – potrivit concepției lui A. Schememann (1993) – *numai în perimetrul Bisericii lui Hristos, în Sfânta Liturghie prin Taina Sfintei Euharistii.*

În viziunea Sfântului Ioan Scărarul (1992), bunului creștin îi sunt folositoare „treptele" succesive care duc până la Rai. Se începe cu retragerea din lume sau „lepădarea de viața deșartă" și se continuă cu despătimirea, înstrăinarea de locul obârșiei, ascultarea, pocăința, pomenirea morții, plânsul „de bucurie făcător" (*ibidem*, p. 164), nemânierea și blândețea, simplitatea, nerăutatea, smerita-cugetare, rugăciunea – ca „maică a virtuților" înaripată de credință (*ibidem*, pp. 403 și 409), tristețea–fericită etc.

Căi sfințitoare de tipul „curățeniei care ajunge până la cer" (*Patericul*, p. 181), a plânsului „care agoniseşte" (*ibidem*, p. 182), a învățării pe aproapele „din grijă" față de acesta (*ibidem*, p. 183), a respingerii clevetirii aducătoare de moarte (*ibidem*, p. 240), a acțiunii curate „fără-de-griji" (*ibidem*, p. 241) ș.a. sunt recomandate de experiența de viață duhovnicească de la începuturile creștinismului și până în zilele noastre.

Totuși, dincolo de multitudinea căilor de desăvârșire a credinței și de atingere a sfințeniei, se constată concentrarea opțiunilor pentru aceleași modalități și, adeseori, pentru aceleași forme de exprimare. Convergența a fost, de altfel, remarcată adeseori de către teologii contemporani[2].

---

[1] Sfântul Martinus de Bracara (1995) caracteriza viața creștină cinstită prin prevedere, cumpătare, mărinimie și spirit de dreptate, încurajând îndreptarea oamenilor spre smerenie, iertare și înfrigoșare.

[2] De pildă, calea pocăinței este apreciată pentru actualitatea ei și, ca atare, este descrisă de C. Ware (1996). Pentru dobândirea stării adamice sau a desăvârșirii originare în Rai (*ibidem*, pp. 43-45), pocăința presupune și în prezent lepădare de sine, voință de îndreptare, nevoință ascetică, înnoire a minții (metanoia), plâns etc.

V. 5. Autoritatea valorii

Valoarea constituie unul dintre reperele definirii naturii idealului şi condiţia existenţei acestuia. Privite dintr-o asemenea perspectivă, aprecierile pe marginea problematicii valorilor dobândesc relevanţă inclusiv pentru chestiunea idealului. Din multitudinea contribuţiilor axiologice[1] existente, interesul nostru s-a canalizat asupra aspectelor care susţin importanţa idealului prin faptul că valoarea presupusă de el este impozantă, are autoritate.

În primul rând, idealul constituie un răspuns sui-generis pentru nevoia specific umană a orientării valorice existenţiale în timp, în general, şi în viitor, în mod special. Conţinutul idealului indică, prevalent, *sensul şi natura manifestărilor umane posibile;* reprezentativitatea lui este, deci, strict determinată de valoarea proiecţiilor realizate. În acelaşi timp, însă, aspiraţiile oamenilor rămân în relaţie cu realitatea curentă şi capătă autoritate prin gradul de adecvare la ceea ce este. De aceea, idealul se configurează ca valoare autoritară în funcţie de completările fericite pe care le ataşează la ceea ce este de actualitate şi în raport direct cu gradul de mobilitate pe care îl anunţă ori îl provoacă. Dincolo de aplicabilitatea imediată sau, dimpotrivă, foarte îndepărtată a

---

[1] Axiologia integrează numeroase diferenţieri tematice din perspectiva cărora tratarea analitică a problemei idealului se poate îmbogăţi substanţial. L. Grünberg (1971, pp. 15-22) îşi propunea în urmă cu aproape trei decenii realizarea unei „încercări de clasificare epistemologică a doctrinelor axiologice". El evidenţia trei probleme cardinale care străbat întreaga istorie a domeniului; menţionându-le, autorul indica şi curentele filosofice care au analizat chestiunile în cauză. Astfel, problemele despre *natura, originea şi valabilitatea valorilor* au fost abordate în manieră antireducţionistă (de neokantianismul şcolii de la Baden, de relativismul nihilist şi de fenomenologie), reducţionistă (de empirismul naturalist şi psihologist, dar şi de formalismul axiologic) şi constructivistă (de sociologism, de empirismul logic şi de dialectica materialistă). Cât priveşte *cunoaşterea valorilor,* aceasta a fost/este prezentă în analiza noncognitivismului (în substanţa scientismului axiologic, a empirismului logic şi a formalismului axio-lingvistic), precum şi în exegeza de tip semi-cognitivist (în cadrul fenomenologic, neo-realismului şi al relativismului metodologic) şi de tip cognitivist (prin axiologia formală, ontologismul existenţialist şi dialectica materialistă). Asocierea inevitabilă a idealului cu atributul valorii cu siguranţă că se va repercuta în configurarea de noi orizonturi tematice şi, implicit, în dezvoltarea metafizicii idealului.

conținuturilor idealului, el rămâne o valoare, se definește prin aceasta și imprimă semnificativitate individului și existenței socio-umane, în general.

În al doilea rând, idealul se construiește în urma derulării a două operații plasate la nivelul conștiinței: pe de o parte, are loc *interiorizarea* a ceva ce este din afara conștiinței și, pe de altă parte, se produce *proiectarea, reconfigurarea* – în modalitate alternativă – a exteriorului. Deși este un produs al conștiinței, idealul se impune ca realitate obiectivă. În sensul arătat, T. Cătineanu afirmă că „*idealul este obiectiv* și pentru că este distinct față de conștiința care îl produce și pentru că vizează ceva exterior conștiinței. [...] obiectivitatea idealului ca ideal poate fi analogată cu obiectivitatea adevărului, neavând aici importanță faptul că adevărul vizează referențial ceea ce este, iar idealul vizează referențial ceea ce trebuie să fie" (T. Cătineanu, 1987, p. 24). Cu alte cuvinte, obiectivitatea unui ideal rezultă tocmai din imperativitatea cu care urmează să se impună valoarea anunțată de el.

În al treilea rând, idealul exprimă un conținut care, în realitatea lui, nu poate fi simultan atât moral, cât și imoral. Criteriile, pârghiile de evaluare sau de control social asupra valorii idealurilor înlesnesc *respingerea acelora care nu corespund exigențelor morale și acceptarea idealurilor adecvate rigorilor de tip moral*. Idealul este dezirabil nu doar cu înțelesul că el *trebuie realizat*, dar și în sensul că el se va constitui, în virtualitatea lui, *intrinsec valoros*. Realizarea într-o atare manieră a idealului echivalează cu instituirea obiectivă a unei autentice valori. În caz contrar, atunci când idealul nu afirmă o valoare autentică, el se ipostaziază fie în forma pseudo-idealului, fie ia înfățișarea anti-idealului. Posedând dimensiunea morală, orice ideal definește o valoare morală sau sintetizează un număr variabil de astfel de valori.

În al patrulea rând, în consens cu teoreticienii domeniului axiologiei, *prin termenul generic de valoare numim o lume reală sau una proiectată, un univers al autorității care orientează viața oamenilor.* Influența autorității diferă de la o valoare concretă la alta, ceea ce înseamnă că valorile sunt inegale, că ele se constituie, se expun într-o structură ierarhică. Asimilând ideea anterioară, M. Iurescu și S.T. Maxim (f.a., pp. 8-9) constată că la nivelul sistemelor de valori funcționale din orice societate, pe fondul manifestării perenității valorilor, există anumite

„valori centrale" supuse unei dinamici (M. Iurescu, 1993). În pofida istoricității „valorilor centrale", acestea devin axe ale ierarhizării celorlalte valori și, concomitent, factori „care dau măsura progresului social" (M. Iurescu, S.T. Maxim, f.a., p. 8).

Pentru viața individuală și cea a ansamblurilor socio-culturale, recursul la valoare se realizează sub semnul particularităților motivațiilor alegerii lor. Astfel, din motive funcționale, valorile sunt structurate, destructurate, restructurate, ordonate/reordonate, ierarhizate/reierarhizate etc., fără ca prin transformările cunoscute demnitatea condiției existențiale a idealului să aibă de suferit. Abia în momentul în care, într-un perimetru cultural oarecare, registrul valorilor se schimbă în profunzime, se produce și modificarea esențială a idealurilor aferente. Prin urmare, *dinamica valorilor se prelungește în dinamica idealurilor*, iar stabilitatea idealurilor este în modul cel mai firesc perturbată atât timp cât ele se sprijină pe noile conținuturi și ierarhii ale valorilor.

Pentru transformarea sau înlocuirea unui ideal este necesară mișcarea ascendentă sau descendentă a unui set de valori rezonante cu el. De aceea, susținem că idealul este o valoare sintetică ce se dovedește mult mai stabil comparativ cu orice valoare singulară. Întrucât acceptăm că idealul este el însuși o valoare, atunci admitem că orice ierarhie a valorilor exprimă, implicit, și o anumită ierarhie a idealurilor. Deși nu ne propunem să abordăm analitic nici chestiunea criteriilor care ordonează pe verticală valorile/idealurile și nici pe aceea a rezultatului obținut în urma aplicării unor astfel de criterii, sugerăm, totuși, valabilitatea, credibilitatea ideii ierarhizării componentelor menționate[1].

---

[1] Prin câteva observații asimilate domeniului evidenței pe marginea unui exemplu, credem că putem susține afirmațiile avansate. Atunci când *lecturăm o carte* avem tendința de a o compara cu alte lucrări scrise pe aceeași temă. Realizăm, astfel, un act de diferențiere, dar și de ordonare ierarhică a acestor „bunuri" culturale (P. Bourdieu) apelând la anumiți indicatori: formatul, întinderea, prețul, calitatea hârtiei, ingeniozitatea argumentării etc. Cel mai important reper în departajarea părților analizate rămâne, însă, *capitalul simbolic* angajat. Cu cât capitalul încorporat este mai mare, cu cât el este situabil pe o treaptă mai înaltă într-o clasificare a bunurilor de același tip, cu atât produsul are o valoare de un ordin superior. Mai mult, în urma consultării unui număr mare de lucrări pe aceeași problematică, putem constata nu numai diferențele existente între ele, dar și *cum anume ar arăta* o carte care ar cuprinde, în mod complementar, indicatorii de valoare de la fiecare parte implicată în comparație. Altfel

Deoarece valorile au autorități, au importanțe diferite, aceleași efecte le putem delimita și cu privire la idealuri. Astfel se explică utilizarea expresiilor corelative idealului de genul: „ideal mai înalt", „ideal superior", „idealul cel mai înalt", „idealul perfect", „idealul idealurilor" ș.a.m.d. Varietatea formelor de indicare a idealurilor reflectă ierarhia acestora și, deopotrivă, diferențele dintre conținuturile valorilor care se sintetizează în fiecare ideal. Finalmente, autoritatea unei valori este cu atât mai mare cu cât ea poate fi identificată mai clar în sinteza săvârșită de/în ideal și cu cât ea contribuie cu o parte mai însemnată la înfăptuirea idealului.

V.5.1. Ideal și valoare umană

Când idealul nu se poate îndeplini, deși este realizabil, valorile care îl compun, cel puțin teoretic, îl incită pe om și îi oferă șansa depășirii condiției lui limitate. *Situarea în sau pe sensul presupus de ideal, fără atingerea punctului terminus al drumului sau al destinației anticipate, conferă un anumit gen de măreție aspirantului la perfecțiune; prin ea acesta părăsește micimea și povara derizoriului nedesăvârșit.* În spiritul ideilor lui Seneca afirmăm că *omul însuși dobândește o valoare a cărei mărime este determinabilă în directă proporționalitate cu măsura valorii rezultatelor pe care le deține, precum și cu intenția care le însoțește: „cântărim nu cât de mare este darul, ci din ce intenție pornește"* (Seneca, 1967, p. 244). În funcție de modul în care omul se raportează la condiția sa ontologică, se poate produce o amplificare sau, dimpotrivă, o diminuare a valorii omului și a idealurilor lui.

În filosofie (și nu numai), reprezentările asupra valorii generice a ființei umane au oscilat între *imaginea măreției omului și imaginea micimii lui continuu degenerate.*

În concepția lui B. Pascal, spre exemplu, fragilitatea umană este aceea care potențează măreția omului: „omul nu este decât o trestie, cea

---

spus, se ajunge la *proiectarea valorii cărții perfecte* care, cel mai probabil, nu va fi transpusă total niciodată într-un produs palpabil. Dacă, totuși, cartea ar căpăta înfățișare concretă, atunci valoarea ei va fi inclusă într-un șir de noi demersuri de judecare, de reordonare ierarhică și de reconstituire a imaginii perfecte.

mai slabă din natură". Neputința, vulnerabilitățile de tot felul pe care le are omul îl fac să înțeleagă valoarea raționalității proprii și îi înlesnesc, totodată, dobândirea autoconștiinței limitării („el se știe nenorocit"). Spre deosebire de Pascal, J. J. Rousseau susține disoluția neîntreruptă a ființei umane, în pofida naturii sale inițiale faste. Bunătatea lui originară (afirmată și de către J. Locke, Richardson, teologii creștini ș.a.) nu este o valoare stabilă și nu reprezintă o sursă de progres existențial nici măcar în planul vieții morale. „Totul degenerează în mâinile omului" (J. J. Rousseau, 1973, p. 7), chiar dacă, de la păcatul adamic până în prezent, el nu a încetat vreodată să caute perfecțiunea.

Asupra unui stadiu degenerat din existența umanității atenționează și I. Kant. Definind iluminismul, filosoful și-l reprezintă ca ieșire a ființei raționale din starea de minorat „în care s-a complăcut cu vinovăție liberă". Prin reorganizarea modului de folosire a rațiunii, omenirea își depășește infantilismul, naivitatea și obține accesul la starea de majorat sau de maturitate. Măreția omului se află, deci, în potențialul său rațional, prin extensie, în amplitudinea valorilor și idealurilor pe care le creează.

Richard Matheson (1971) sugerează metaforic, în cuprinsul unui roman de science-fiction, neputința individului în raport cu imensitatea lumii și cu multitudinea ființelor. Față de acestea, conchide Pascal Bruckner (1998, p. 11), „suntem cu toții niște pigmei striviți de gigantismul lucrurilor, suntem cu toții niște oameni care se micșorează". Perspectiva „pierderii" pare să se verifice inexorabil în condițiile vieții contemporane: interdependența dintre popoarele actuale, chiar dacă se află la distanțe fizice apreciabile unele față de altele, crearea „satului global" prin extinderea mijloacelor de comunicare în masă, a comerțului și a schimburilor de toate tipurile și între toate continentele etc. sunt situații care conduc la concluzia că *planeta însăși s-a micșorat și continuă să se micșoreze* (*ibidem*, p. 12)[1].

[1] Maniera reprezentării condiției umane în concepția scriitorului american Richard Matheson este redată sintetic de varianta inspirată a lui Pascal Bruckner (1998, p. 11): „Pe acoperișul unei cabine de vapor, un bărbat stă la soare. Deodată un val de spumă îl lovește, îl acoperă cu picături de apă, îi lasă în piele o senzație plăcută de furnicături. El se șterge, fără să dea mare atenție întâmplării. Puțin mai târziu, bagă de seamă că a scăzut cu câțiva centimetri. Medicul consultant îi face un examen complet.

Conchidem că măreția ori nimicnicia umană sunt stări procurate de omul însuși în funcție de modul în care produce valori și în care instituie idealuri, ambele au darul de a-l înălța sau, dimpotrivă, de a-l coborî. În special prezența idealului în viața ființei umane apropie de măreție, de perfecțiune, de desăvârșire, indiferent de măsura realizării sau nerealizării idealului.

V.5.2. Forța intrinsecă a valorii

În analiza problematicii idealului, integrăm și punctul de vedere al lui G. E. Moore, un gânditor asimilat celor care alcătuiesc „patristica filosofiei analitice" (D. Pavel, 1997, p. 407). Deși a publicat numeroase studii, teoreticianul englez este reținut de istoria filosofiei ca autor al unei singure, dar impresionante lucrări, *Principia Ethica* (1903). În cadrul acesteia, tema idealului este inclusă într-un capitol de sine stătător, al VI-lea, capitol intitulat direct, simplu – „Idealul". Datorită complexității problemei studiate, realizarea lui Moore, după cum sesizează autorul însuși, nu este lipsită de ambiguitate. Ni se înfățișează un punct de vedere original lipsit însă de raportarea prioritară la perfecțiune. Dacă din prezentarea perspectivei filosofului nu completăm și nici nu îmbogățim înțelesurile perfecțiunii, adâncim, în schimb, într-o măsură semnificativă, problematica idealului. În esență, viziunea propusă cuprinde (cel puțin) două aspecte prin care se diferențiază de paradigma deja conturată în demersul nostru,.

În primul rând, încă din considerațiile introductive se precizează că prin „ideal" se desemnează „starea de fapt ideală" înțeleasă ca fiind „bună în sine", dar bună în sine „într-o măsură mult mai mare decât

---

nu descoperă nici o anomalie, mărturisește că nu înțelege. Omul continuă să se micșoreze pe zi ce trece. Ființele din jurul lui se măresc, soția care, până nu demult îi ajungea la umăr, îl întrece acum cu un cap și îl părăsește imediat pe acest soț prea mic. El se îndrăgostește de o pitică de la circ și trăiește cu ea ultima lui pasiune omenească, pentru că pitica devine la rându-i uriașă. El se micșorează fără milă, ajunge cât o păpușă, cât un soldat de plumb, până când se trezește în fața propriei sale pisici, un pisoi drăgălaș preschimbat în tigru cu ochii imenși, care întinde spre el o labă cu gheare ascuțite. Mai târziu, ascuns în pivnița casei, are de înfruntat un păianjen monstruos...".

multe alte lucruri" (G. E. Moore, 1997, p. 315). Ca atare, idealul reprezintă un întreg „de o complexitate fantastică" și „absolut cea mai bună stare de fapt imaginabilă" (*ibidem*, p. 317). După cum se observă, variabila „perfecțiune" nu mai este invocată explicativ, locul ei fiind luat de variabila „Bine". Ar fi o inexactitate dacă s-ar crede că adjectivul perfecțiuni este abandonat total în explicarea idealului; când este menționată, *calitatea perfecțiunii exprimă sau sugerează un mesaj despre Bine*. Binele însuși se prezintă în ipostaze diverse: Binele Absolut, una dintre ele, este explicitat drept „stare de fapt [...] absolut perfectă" (*ibidem*, p. 315). Desigur, asocierea dintre Bine și ideal nu surprinde, de vreme ce lucrarea *Principia Ethica*, în ansamblu, este dezvoltată pe marginea *criticii tuturor filosofilor* care l-au precedat pe Moore (cu excepția lui Platon) pe motivul că au comis „eroarea naturalistă", mai exact, pentru că „au încercat să definească noțiunea de *bine*" (D. Pavel, 1997, p. 401), când, de fapt, ea este indefinibilă[1].

În al doilea rând, filosoful englez evidențiază și valorifică distincția dintre *„ceva de conceput"*, *ceva care poate fi doar conceput* (în cazul nostru – idealul) și *„ceva" care este posibil pe această lume*. Ireductibilitatea aspectelor vizate este accentuată prin conținutul următoarei aserțiuni: „în orice eventualitate întrebarea «care este cea mai bună stare de fapt pe care o putem realiza?» este *absolut diferită* de întrebarea «care ar fi cea mai bună stare de fapt de conceput?»" (G. Moore, 1997, p. 315). Aplicabilă în cercetarea analitică a Binelui, dihotomia operată conduce, finalmente, la un ansamblu de idei despre

---

[1] G. Moore explică și în spațiul rezervat chestiunii idealului în ce constau neajunsurile filosofilor eticii de până la el: „practica de a întreba ce lucruri sunt virtuți sau datorii, fără a face vreo diferențiere între semnificația acestor termeni; practica de a întreba ce ar trebui să existe aici și acum, fără a face vreo distincție dacă subiectul întrebării este un mijloc sau un scop – dacă asta se datorează doar calităților acelui lucru sau rezultatelor sale; căutarea unui unic criteriu de corectitudine, fără a sesiza că pentru a descoperi un criteriu, trebuie în primul rând să știm ce lucruri sunt corecte sau greșite; și neglijarea principiului «unităților organice» – aceste surse de eroare au fost până acum prezente la modul aproape universal în etică. Îndrăzneala conștientă de a le evita pe toate și de a aplica tuturor obiectelor raționamentelor etice aceste două întrebări și numai acestea două: are acesta valoare intrinsecă? Și este aceasta o cale spre cel mai bun lucru posibil? – această încercare, atât cât știu eu, este absolut nouă" (G. Moore, 1997, pp. 359-360).

ideal. De pildă, idealul în accepția de *Summum Bonum*, constituie „acea stare de fapt care ar fi cea mai perfectă pe care o putem concepe" (*ibidem*, p. 339).

Strategia metodologică dedusă de filosof din considerațiile precedente a permis descrierea mai multor înțelesuri pentru noțiunea de ideal. *Un prim sens*, delimitat deja, arată că idealul constituie „cea mai bună stare de fapt de conceput, un Summum Bonum sau Binele Absolut" (*ibidem*, 1997, p. 315). Direcția comprehensivă avansată echivalează cu reprezentarea și/sau concepția oamenilor obișnuiți despre Rai, cu imaginea caracterizată de lipsa oricăror griji sau frământări, abundența desăvârșită, echilibrul perfect, armonia totală, stabilitatea absolută ș.a.m.d.

O a doua semnificație se referă la ideal ca „cea mai bună stare de fapt posibilă pe această lume", ca „«Binele Omenesc» sau scopul ultim spre care ar trebui să fie dirijate acțiunile noastre" (*ibidem*). Sensul menționat este vehiculat de autorii utopiilor ce pleacă de la prezumția posibilității de realizare a unor lucruri „care, de fapt, sunt imposibile" (*ibidem*).

A treia accepțiune indicată de Moore vizează idealul drept stare „bună în sine într-o foarte mare măsură" (*ibidem*); aceasta constituie, de altfel, varianta semantică asupra căreia filosoful s-a oprit în mod analitic. Orice gânditor care acordă atenție specială idealului (considerat în ultima versiune) nu face altceva decât să caute un răspuns la *întrebarea fundamentală a eticii:* „Care lucruri sunt bune sau scopuri în sine?" (*ibidem*, p. 316).

De fapt, în analiza întrebării anterioare se fundamentează obiectivul explicit al gânditorului englez de a concluziona sintetic despre ideal. Analistul are convingerea că intervenției i se poate formula nu doar un răspuns negativ (în ideea că „plăcerea nu este *unicul lucru bun*", *ibidem*, p. 316), ci și un răspuns pozitiv. În scopul identificării soluției afirmative, G. Moore formulează o *exigență de ordin metodologic* potrivit căreia cercetătorul trebuie să conștientizeze interdependența dintre întrebarea deja amintită și altele două: „Ce este Binele Absolut?" și „Ce este Binele Omenesc?" (*ibidem*). Întrucât de calitatea răspunsului obținut la chestiunea fundamentală a eticii (prima întrebare) „trebuie să depindă răspunsul corect" (*ibidem*) pentru celelalte două probleme,

eticianul își propune să evidențieze legătura invocată. Astfel, el exprimă supoziția posibilității compunerii integrale a Binelui Absolut, a „ceea ce este cel mai bun" din calități „pe care nici măcar nu ni le putem imagina" (*ibidem*). Totuși, dacă oamenii cunosc cu certitudine foarte multe lucruri „bune în sine" și „bune într-o mare măsură", faptul producerii unei atari cunoașteri nu justifică sub nici un motiv includerea a ceea ce este reflectat rațional în sfera Binelui Absolut.

În conformitate cu *principiul unităților organice* enunțat de același teoretician[1], mesajul menționat generează două concluzii: în primul rând, se ajunge la ideea că „idealul ar trebui să conțină cu necesitate toate lucrurile care au o valoare intrinsecă într-o măsură oarecare". În al doilea rând, se poate susține că în calitate de întreg ce cuprinde un ansamblu de elemente-bunuri, idealul „poate să fie unul care nu conține nici unul dintre bunurile pozitive cu care suntem noi obișnuiți" (*ibidem*). Posibilitatea pe care o evidențiază aserțiunea de mai sus sugerează, de fapt, o imposibilitate: este vorba despre faptul că nu se va putea descoperi niciodată ce anume este idealul, dar nu se va putea „decreta" nici că el este *în mod cert un fapt irealizabil*. În ceea ce privește ultimul aspect, principial, trebuie să acceptăm că *ceea ce înfăptuiește omul reflectă un ideal și emerge dintr-un ideal*.

Deși se înscrie în categoria teoreticienilor *care neagă posibilitatea cunoașterii idealului*, G. Moore acceptă valabilitatea următorului aspect: în realitatea existenței socio-umane au fost și încă sunt considerate idealuri bunuri extrem de numeroase ca lucruri singulare. Înșiși filosofii „par să fi căutat întotdeauna *cel mai bun* dintre lucrurile singulare" (*ibidem*, p. 318), făcând abstracție, neacceptând sau, pur și

---

[1] Principiul unităților organice este explicat în capitolul I din lucrarea *Principia Ethica*. Plecând de la constatarea că există întreguri care „posedă proprietatea că valoarea lor intrinsecă este diferită de suma valorilor părților lor" (G. Moore, 1997, p. 136), G. Moore, după propria mărturisire, își ia libertatea de a utiliza termenul de „organic" tocmai pentru a desemna procesul producerii întregului. Filosoful explică tranșant ce semnificație atribuie acestui termen: „îl voi utiliza pentru a desemna faptul că un întreg are o valoare intrinsecă diferită cantitativ de suma valorilor părților sale" (*ibidem*, p. 144). În consecință, principiul unităților organice – care afirmă că „valoarea intrinsecă a întregului nu este nici identică, nici direct proporțională cu suma valorilor părților sale" (*ibidem*, p. 316) – apare ca o derivație logică.

simplu, „neglijând faptul că un întreg compus din două mari bunuri, chiar dacă unul dintre acestea este evident inferior celuilalt, poate fi adeseori, în sine, evident superior amândurora" (*ibidem*). Aşadar, dacă există un motiv pentru acceptarea a *orice bun* sau lucru ca ideal, atunci este obligatoriu ca preferința pentru unul anume să presupună un *act deliberator*, realizabil, la rândul lui, *doar atunci când sunt cunoscute elementele asupra cărora se deliberează.*

De aceea, concluzionează filosoful, „căutarea noastră în privința Idealului trebuie să se limiteze la căutarea aceluia dintre toate întregurile compuse *din elementele cunoscute nouă, care pare să fie mai bun decât oricare altul"* (*ibidem*, p. 317). După cum am subliniat, opțiunea esențială pentru un anume ideal implică necesar un demers cognitiv prealabil; din extensiunea, calitatea şi autenticitatea lui derivă sensul şi valoarea idealului ales de persoane sau de către comunități, rezultă autoritatea lui.

Preocupat de problema identificării unui „instrument" cu ajutorul căruia să se poată decide „ce anume este ideal" (*ibidem*), Moore se oprește la operația de *„evaluare comparativă" a lucrurilor cunoscute ce motivează acțiunea socio-umană.* Corectitudinea deciziei privitoare la starea de fapt la care „ar trebui să tindem" într-o acțiune presupune examinarea varietății rezultatelor probabil a fi obținute şi selectarea, anticiparea, aproprierea acelui efect care „va avea cea mai mare valoare" (*ibidem*, p. 319).

Respectarea algoritmului *analiză-comparație-selecție-decizie finală* conduce, în egală măsură, la delimitarea idealurilor şi la ierarhizarea lor valorică. În urma aplicării procedeului reflexiv descris şi întrucât fiecare individ normal are capacitatea de a desfăşura un demers evaluativ personalizat, *orice lucru poate avea şansa de a fi considerat ideal.* În modul invocat, diferențele apreciative interpersonale se repercutează într-o asemenea măsură în individualizarea idealurilor, încât ele devin nu numai *idealuri personale*, ci şi *idealuri unice.*

Într-o sferă impersonală, se poate accepta că orice lucru poate fi considerat ideal. În universul persoanei, însă, situația este inacceptabilă deoarece individualitatea umană aplică implacabil grile, criterii, exigențe riguroase de selecție a idealurilor posibile şi concluzionează că unele îi sunt inadecvate, iar altele – necesare, utile, generatoare de mari

satisfacții etc. Indiferent ce anume va exprima, idealul ales este *ab initio* perfect. Calitatea de „cel mai bun ideal" este asigurată de faptul că, pe de o parte, idealul respectiv *„conține* cel mai mare număr de lucruri având valoare pozitivă", iar, pe de altă parte, *„nu conține* nimic rău sau indiferent – *cu condiția* ca prezența nici unuia dintre aceste bunuri, sau absența lucrurilor rele sau indiferente, să nu pară că poate diminua valoarea întregului" (*ibidem*).

Clarificarea chestiunii referitoare la „instrumentul" care facilitează persoanei opțiunea pentru un ideal, îi permite lui G. Moore să urmărească măsura în care ea a produs un ansamblu ideatic credibil sau pertinent în problematica idealului la nivelul gândirii filosofice. Astfel, eticianul observă că filosofii care au avut încercări de construire a idealului au ajuns la un rezultat nesatisfăcător deoarece, pur și simplu, „idealul propus nu este un ideal" (*ibidem*). Falsa lui identitate provine fie din comiterea unor *omisiuni*, fie din operarea unor *includeri inoportune* în sfera idealului. Filosofii „omit multe lucruri de foarte mare valoare pozitivă în ansamblu" (*ibidem*). Totuși, pierderile invocate se produc în special cu privire la „lucrurile singulare", nu referitor la întregurile compuse; cele din urmă sunt îndreptățite în mod evident să fie asimilate idealului. Dacă le lipsește substanța „lucrurilor singulare", întregurile compuse devin rigide, deci, demobilizatoare, chiar dacă prin ele filosofii definesc idealul.

Situația descrisă nu are o valabilitate restrânsă, ci caracterizează întreaga istorie a filosofiei: „trecerea în revistă a bunurilor pozitive, la care sunt pe punctul de a purcede, va demonstra, sper – susține teoreticianul – că nici unul dintre idealurile propuse până acum nu este satisfăcător" (*ibidem*). Vulnerabilitatea filosofilor provine, în ultimă instanță, din includerea în ideal a multor lucruri ce, în sine, sunt indiferente, dar care, „conform legilor naturale, par să fie absolut necesare pentru existența oricărui lucru care este bun" (*ibidem*, p. 318). De fapt, sesizează G. Moore, filosofii extind nejustificat sfera de cuprindere a lucrurilor indiferente, adică le acceptă pe cele din urmă în cadrul idealului, deși necesitatea lor „nu este în nici un caz pregnantă". Consecința numită se produce în temeiul prejudecății sau al „ideii greșite că aceste lucruri sunt bune-în-sine, și nu doar, aici și acum, mijloace în sensul obținerii binelui" (*ibidem*).

Urmărind cu meticulozitate, cu deosebită finețe argumentativă răspunsul la întrebarea „ce lucruri au valoare absolută și în ce măsură?" (*ibidem*, p. 319) și utilizând „metoda izolării absolute" (*ibidem*, p. 320) pentru a evita, astfel, repetarea erorilor care au generat caracterul deficitar al filosofiilor precedente, G. Moore demonstrează că *afecțiunea personală și desfătarea estetică includ „absolut toate cele mai mari și de departe cele mai mari bunuri pe care ni le putem imagina*" (*ibidem*, p. 320). Subtilitatea considerațiilor estetice formulate pe un număr însemnat de pagini ar solicita un spațiu de analiză mai larg. Ne vedem nevoiți, însă, să ne limităm la reținerea următoarei observații: examinarea naturii marilor „bunuri estetice și pozitive" constituie pentru eticianul englez fundamentul pe care își construiește toate concluziile despre ideal. *Cu rezerva* că unele (cum remarcă chiar G. Moore) sunt „fără nici o îndoială, pur și simplu arbitrare" (*ibidem*, p. 358), amintim în continuare doar câteva aprecieri.

Ca urmare a acceptării ideii că orice stare de perfecțiune presupune drept condiție necesară „completa absență a proprietăților materiale" (*ibidem*, p. 339), covârșitoarea majoritate a filosofilor idealiști prezintă idealul *„sub forma unei stări pur spirituale a existenței"*. Dacă se susține superioritatea spiritualului asupra materialului, atunci din împrejurarea creată „nu decurge că o stare perfectă de fapt trebuie să fie una din care toate proprietățile materiale trebuie să fie excluse de o manieră rigidă: dimpotrivă, dacă concluziile noastre sunt corecte, pare să ne aflăm în situația ca o stare de fapt, în care acestea sunt incluse, să fie incomparabil mai bună decât orice stare de fapt pe care o putem concepe, dar din care acestea sunt absente" (*ibidem*, pp. 339-340). Împotriva prejudecății idealiștilor privitoare la exclusiva demnitate a spiritualului de a constitui materia idealului („existența unei lumi materiale este absolut lipsită de importanță pentru perfecțiune" – *ibidem*, p. 340), gânditorul susține *îndreptățirea lumii materiale de a accede la perfecțiune*. Imaginarea perfecțiunii fără proprietățile materiale ale lumii aferente „ar fi o lume din care ar lipsi multe, dacă nu toate acele lucruri despre care noi știm cu cea mai mare certitudine că sunt bunuri de mare valoare" (*ibidem*).

Filosoful concepe și un *model de identificare a lucrurilor care sunt în mod intrinsec bune sau rele*, propunând metoda ce „trebuie

urmată pentru a răspunde la întrebarea fundamentală a eticii și principiile care trebuie respectate" (*ibidem*, p. 359). Deși nu crede să fi construit un răspuns corect la problema arătată, G. Moore speră, totuși, să exemplifice convingător că „singura cale de a decide asupra valorii" intrinseci a lucrurilor și asupra măsurii ei „este diferențierea atentă și exactă a acelui lucru despre care ne punem această întrebare, iar, după aceea, examinarea măsurii în care acesta posedă acea categorie unică «bine»" (*ibidem*).

În orice împrejurare și în cadrul oricărei filosofii (inclusiv în cea vizată referențial de noi) căutarea unui răspuns cert sau singular la problema: „care ideal merită urmat?" s-ar dovedi naivă. G. Moore se străduie să convingă că ne confruntăm cu o chestiune complexă, dificilă, care, de aceea, poate primi soluții multiple. Pentru cel care caută răspunsurile aferente, valoros și util este să știe „cum" sau „pe ce cale" se poate determina *unul* dintre răspunsuri (indiferent care anume) și că soluția aleasă trebuie să satisfacă întotdeauna exigențele caracteristice valorii intrinseci. Asumându-și ideile precedente drept principii metodologice în analiza întrebării avansate, teoreticianul englez își formulează propriul punct de vedere. El susține că orice bun sau lucru poate fi acceptat ca ideal, tot astfel cum trebuie să se accepte că el are o valoare intrinsecă. Filosofii pot schița reperele logicii instituirii idealului pentru că aspiră la dezvăluirea valorii intrinseci, dar devin imprudenți (sau imorali?) când precizează un ideal anume și-l recomandă persoanelor sau comunităților ca fiind demn de urmat.

Certitudinea absolută a demersului comprehensiv realizat privește doar raportarea necesară și definitorie a idealului la Bine: *Idealul, conchide filosoful, înseamnă sau este „Binele". Esența lui implacabilă este reprezentată tocmai de dimensiunea morală.* Observației concluzive a lui Moore îi adăugăm propria constatare: întrucât moralitatea se însușește prin învățare, exercițiu, repetiție, selecție etc., înseamnă că, pe lângă caracteristica moralității, idealul are dimensiune peda-gogică.

V.5.3. Conservarea valorilor prin educație; opțiuni teoretice

Structurarea ierarhică a lumii autonome a valorilor, lume care păstrează, totuși, legături inevitabile cu universul lucrurilor, face

necesară identificarea imperativității cu care un anumit tip de valori trebuie să se manifeste la nivelul unui cadru acțional specific. Judecată într-un astfel de context, *acțiunea educativă reprezintă un tip de manifestare umană ce nu se poate desfășura decât prin intermediul valorilor și doar în sensul dezvoltării capitalului axiologic la nivel de individ sau de grup. În ultimă instanță, acțiunea educativă este concomitentă și coextensivă fenomenului de realizare umană prin valori.* Așadar, dacă actul educației se impune ca proces de difuzare a valorilor, din ansamblul valorilor existente într-un anumit interval istoric, celor formați li se transmite, în mod imperativ, numai o parte. Segmentul în cauză constituie rezultatul unei operații de analiză a ceea ce a conservat grupul ca valoare, până în momentul respectiv, din presiunile necesităților, aspirațiilor etc. determinante ce revendică diferite categorii de efecte concrete în plan economic, științific, moral, politic etc.

Valorile morale, spre deosebire de alte tipuri, sunt prezente într-o măsură mult mai mare în câmpul formării, în general, și în perimetrul școlii, în special. Prevalența lor este susținută de faptul că ele sunt premise esențiale[1] *pentru modelarea personalității umane. Școala și valorile morale alcătuiesc o unitate indubitabilă* confirmată în toate timpurile (Gh. Bunescu, 1998) fie enunțiativ, prin cei mai importanți reprezentanți ai gândirii pedagogice și ai meditației filosofico-teologice, fie „acțional" în practica formării.

Relația fundamentală dintre educație și morală este exprimată în literatura domeniului ca autentic lait-motiv; ea are ca suport convingerea că „*tonul moral general al școlii sau societății* în mijlocul căreia se dezvoltă tânărul exercită o înrâurire decisivă asupra caracterului său" (E. A. Kirkpatrick, 1921, p. 209). Chiar dacă aspectul menționat nu se regăsește întotdeauna în realitatea educației, el exprimă o *posibilitate dezirabilă* întemeiată pe *intenția și tendința moralității instinctive a omului*. „Individul, susține Kirkpatrick, se străduiește să fie în armonie

[1] Dimensiunea morală a conținuturilor formării – valorile morale, în mod distinct – garantează autenticitatea intenționalității de ansamblu a procesului educațional. Această idee este invocată de mulți gânditori premoderni (Platon, Aristotel, Seneca, Quintilian, Erasmus, Comenius, J. Locke, J. J. Rousseau ș.a.), ca și de către contemporani; într-un document oficial se afirma în mod explicit că „nu poate exista educație generală și completă fără o componentă morală" (UNESCO, Raport final, 1978, p. 3).

cu legile şi are în vedere ca activitatea lui să contribuie atât la binele său propriu, cât şi al altora". Mai mult, pentru unii gânditori, predispunerea indivizilor la moralitate este analoagă *tendinţei lor religioase* prin care se „recunoaşte o Putere Supremă" (*ibidem*, p. 64).

Pledoaria marilor pedagogi, filosofi şi teologi ai lumii pentru educaţia prin şi pentru valoare morală constituie, de fapt, pledoaria pentru cultivarea unui registru axiologic deosebit de complex: cinstea, dreptatea, solidaritatea, corectitudinea, onoarea, omenia ş.a.m.d.

Susţinem odată cu C. Narly ideea din lucrarea sa *Pedagogie generală* (1938): „istoria pedagogiei mărturiseşte în întregime că anumite adevăruri de bază, indiferent de variaţiile individuale, se găsesc, implicit sau explicit, la toţi cei care au meditat adânc asupra educaţiei" (C. Narly, 1980, p. 46). Exprimat în prima jumătate a secolului al XX-lea, punctul de vedere îşi păstrează actualitatea cu referire la educaţie în ansamblu, precum şi privitor la recunoaşterea rolului valorii morale pentru formarea personalităţii umane. În formă sintetică, amintim câteva puncte de vedere consonante ideii precedente, considerate reprezentative şi devenite celebre.

Seneca identifică filosofia cu adevărata cultură întrucât aceasta „cultivă şi formează spiritul, organizează viaţa, conduce acţiunile, spune ce trebuie şi ce nu trebuie făcut: ea *stă la cârmă şi conduce corabia printre pericolele valurilor*" (Seneca, 1981, p. 53). Dacă prin însuşirea filosofiei se realizează preponderent exerciţiul educaţiei intelectuale, cea din urmă rămâne, totuşi, *subordonată educaţiei morale*. Cunoaşterea filosofică lipsită de virtute este falsă, deci inutilă, încât intelectul, oricât de mult dezvoltat, trebuie să sprijine afirmarea valorilor morale; intelectul fără moralitate este întotdeauna dizolvant, periculos, eretic, perturbator atât pentru individ, cât şi pentru comunitate.

Predarea fondată pe principii didactice şi învăţarea temeinică a ştiinţelor, artelor şi limbilor sunt considerate de J.A. Comenius „numai o pregătire pentru ceva mai mare", adică pentru „moralitate" şi „pietate". Prin intermediul şi cu ajutorul lor, oamenii se ridică deasupra celorlalte creaturi, apropiindu-se „mai mult de Dumnezeu însuşi" (Comenius, 1970, p. 109).

În scrierile cu caracter pedagogic J. Locke a abordat în detaliu probleme ale educaţiei fizice, ale educaţiei intelectuale, dar şi ale celei

morale. La ultima, teoreticianul s-a oprit pe larg din convingerea că „dacă mai târziu copiii vor face lucruri bune sau rele, cuvintele de laudă sau de blam se vor referi la educația primită" (J. Locke, 1971, p. 20).

La rândul său, J. J. Rousseau situa momentul optim de realizare a integrării în „ordinea morală a lucrurilor" în perioada adolescenței. Atât cultura fizică, cât și cea intelectuală nu trebuie neglijate, însă ele trebuie apreciate doar ca niște *condiții* ale „adevăratei educații", ale educației morale (J. J. Rousseau, 1973, p. LXIII).

Pestalozzi considera drept punct esențial al oricărui program pedagogic faptul înfrățirii copiilor între ei „prin cele dintâi sentimente rezultate din convietuirea lor". Facilitarea dezvoltării primelor inițiative și forțe asociative presupune cuprinderea antrenantă în „spiritul sobru al unei mari gospodării: relațiile de solidaritate și stările sufletești determinate de împrejurările variate ale vieții de grup conduc, treptat, la formarea sentimentului de dreptate și de moralitate" (Pestalozzi, 1965, p. 22). Înfăptuirea cu rezultate consistente a educației morale presupune o abordare graduală a acesteia: de la trezirea și dezvoltarea sentimentelor morale, până la practicarea faptelor corecte, drepte, cinstite, demne etc., până la manifestarea voinței și convingerilor morale „pe baza înțelegerii situațiilor concrete pe care le oferă viața" (*ibidem*, p. LIII, în studiul introductiv semnat de Iosif Antohi).

Relația dintre educația morală, guvernare și învățământ a fost evidențiată și de către Herbart. Prima dintre componentele cuprinse în relația amintită a fost apreciată în mod deosebit datorită rolurilor exercitate asupra celui format. Astfel, în primul rând, „educația morală privește *viitorul* copilului" (Herbart, 1976, p. 53), iar, în al doilea rând, prin educație morală se vizează scopul special al formării „tăriei de caracter a personalității" (*ibidem*).

În *Eseuri despre educație*, H. Spencer deplângea starea lamentabilă în care se afla „dirijarea morală" a copiilor în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Teoreticianul englez își întemeia considerațiile despre educația morală pe realitatea zilelor lui (din păcate, nu mult diferită de actualitatea noastră) în care „nu se manifestă nici o grijă pentru a-i pregăti [pe tineri, n.n.] pentru postura de părinți" (H. Spencer, 1973, p. 105). Totodată, Spencer a denunțat „criteriile ultime cu ajutorul

cărora oamenii judecă comportarea", adică „fericirea sau nenorocirea ce rezultă de pe urma ei" (*ibidem*, p. 111).

Evocarea gânditorilor care atribuie valorii morale virtuți formative incontestabile este, așa cum am precizat, foarte succintă; ea se dovedește, desigur, și incompletă. Impresia eventuală că majoritatea contribuțiilor în problematica educației morale se situează dincolo de secolul nostru poate fi suprimată printr-o simplă trecere în revistă a gânditorilor care și-au orientat analiza spre aceeași dimensiune a educației, însă, la începutul veacului nostru sau pe parcursul lui. Avem în vedere contribuțiile de referință ale lui E. Durkheim, A. Binet, R. Hubert, A. Kirckemans, A. Dupréel, J. Piaget, L. Kohlberg, R. Le Senne, G. Bastide, E. Planchard ș.a. În condițiile în care lista ar putea integra multe alte nume, opțiunea pentru cele de mai sus are la bază reprezentativitatea axiologică a concepțiilor prin care s-au impus, precum și poziționarea „privilegiată" în planul culturii universale ca urmare a multiplicării și difuzării masive a operelor lor. Pentru cultura pedagogică românească, interesul pentru toate abordările teoretice ale gânditorilor menționați primește o semnificație suplimentară. Apreciem că ele pot fi considerate *suportul cultural pe care (și) pedagogii români l-au cunoscut și l-au asimilat critic în formarea și promovarea propriilor ansambluri ideatice despre educație, în general, despre formarea prin valori morale, în special*.

Dintre contribuțiile românești din prima jumătate a secolului al XX-lea (G. G. Antonescu, O. Ghibu, C. Narly, Gr. Tăbăcaru ș.a.) ne propunem să evidențiem câteva repere ale problematicii educației morale în concepția lui I. Găvănescul[1]. În viziunea gânditorului, abordarea teoretică a orizontului tematic în cauză trebuie să cuprindă *considerații predilecte asupra imperativității și asupra mijloacelor de realizare practică a acesteia*. De asemenea, este necesară stabilirea conținutului

[1] I. Găvănescul – unul dintre cei mai reprezentativi pedagogi români din prima jumătate a secolului al XX-lea – este cunoscut ca profesor de pedagogie al Universității din Iași (1888-1932), ca director al Seminarului Pedagogic Universitar (1899-1932) și ca un productiv autor de carte pedagogică. Variatele sale preocupări l-au apropiat de domeniul istoriei, al psihologiei, al eticii și mai cu seamă al pedagogiei; de asemenea, a avut și încercări literare, scriind piese de teatru.

relației formative educator–educat pentru ca, în funcție de natura ei, să se producă sensibilizarea asupra importanței deosebite a receptării valorilor morale și a practicării lor curente. În ultimă instanță, înseși pozițiile de principiu ale politicii educative din orice țară se cer gândite și dimensionate în contextul acceptării imperativității și priorității educației morale.

Pentru pedagogul ieșean, educația morală reprezintă „un imperativ pedagogic" al tuturor timpurilor[1]; mai cu seamă în perioade de criză socială și morală, el poate deveni „mijloc de scăpare din haosul și anarhia vieții publice" (I. Găvănescul, 1930-1932 a, p. 39). Mai mult, *acțiunea de formare a omului, în general, și educația morală, în special, sunt solicitate să propună și să construiască un ideal de viață pentru fiecare persoană.* Pedagogia însăși „va trebui să arate sufletului o nouă stea polară" (idem, 1921, p. 12) deoarece „valoarea vieții se măsoară cu valoarea scopului căreia o închini" (idem, 1925-1926, p. 14). Asociind într-un tot inseparabil, unitar, formarea și viața, pedagogul român susține că „scopul ultim al educației nu poate fi decât acela al vieții: fericirea" (idem, 1921, p. 132).

---

[1] Actualitatea perspectivei eticianului ieșean este demonstrată deplin atât prin valoarea sa intrinsecă, cât și prin regăsirea aceluiași mesaj în concepțiile unor pedagogi contemporani : J. Thomas, G. Văideanu ș.a.

J. Thomas aprecia că actuala criză a științei poate fi atenuată și stăpânită *mai ales prin valorile etice și prin reconsiderarea tezaurului comun de înțelepciune și filosofie:* „aceste îndoieli pe care tinerii le exprimă atât de des cu privire la civilizația mașinistă, această nostalgie după o existență mai apropiată de natură, această neliniștită căutare a ceea ce îi dă vieții calitatea sa și multe alte semne ne fac să ne gândim *că umanismul de mâine va trebui să acorde un loc mult mai larg valorilor afective și morale*" (Thomas, J., 1977, p. 92).

În concepția pedagogului G. Văideanu, problematica și cererile lumii moderne – „izvoare ale unei reforme a perfecționării" (Văideanu, G., 1979, p. 267) – integrează interesul în creștere, în primul rând, pentru calitatea etică a vieții și, pornind de la aceasta, în al doilea rând, interesul pentru a ajuta și a învăța tinerii „să-și construiască viața în lumina unui ideal socio-profesional care să aibă ca ax principal valorile etice autentice" (Văideanu, G., 1988, pp. 100 și 104).

Numeroase documente elaborate în cadrul reuniunilor internaționale ale ultimelor decenii cu privire la educația mondială reflectă constanța raportării explicite la potențialul formativ al valorilor morale: „onestitatea, generozitatea, perseverența, umorul, loialitatea și integritatea sunt calități importante care se cer încurajate și dezvoltate în toate sistemele educative și la fiecare copil" (UNESCO, 1980, p. 5).

Obligativitatea cvasiprezenței valorilor morale (în poziție centrală fiind situate: datoria, respectul de sine, curajul moral, adevărul, solidaritatea socială etc. idem, 1929-1930, pp. II-V) derivă din intenționalitatea agentului educator de a-și sprijini actele de instituire a normalității existenței umane pe formarea conștiinței lucide a celor formați.

În conținutul paradigmei acțiunii educației morale, I. Găvănescul rezervă un loc și un rol distinct *instituției de învățământ superior*. Dacă aceasta deține, de regulă, atribuția de „producătoare a științei", în condițiile în care se acceptă că mai presus chiar decât știința trebuie considerate „viața și idealul moral al societății omenești" (idem, 1904, p. 8), atunci universității i se pretind atribuții explicite în formarea educatorilor pentru munca de educație morală (idem, 1930-1932 b, p. 139). Este necesar ca profesorii să fie abilitați, profesionalizați pentru activitatea de cercetare științifică, dar și pentru cea de formare a caracterelor. Pentru calitatea de ansamblu a demersului formării, importanță decisivă deține exercițiul practic efectuat de pedagog pentru a dobândi competență în realizarea educației morale (*ibidem*, p. 170). Astfel, experiența socială a demonstrat că „în formarea educatorilor e în joc conservarea morală a omenirii" (idem, 1907, p. 4). De aceea, pentru formarea personalității de caracter contribuția instrucției morale este esențială, vitală. Așa se explică faptul că I. Găvănescul recomanda tratarea teoretică a valorilor morale de tipul prudenței, curajului, cumpătării, muncii, dreptății, lealității, veracității etc. (1893, pp. 133-176) prin includerea lor în cadrul *eticii speciale* sau al *eticii aplicate*.

O idee esențială pe care o formulează teoreticianul român se referă la aportul special al eticii pedagogice în formarea personalității și a națiunii. Spre deosebire de alți exponenți ai perspectivei amintite, I. Găvănescul se remarcă prin susținerea ei cu consecvență și cu argumente temeinice, dar și prin materializare ca atare, gânditorul semnând lucrarea cu titlu sugestiv *Etica*. Atât prin prima ediție, din 1893, cât și prin cele care i-au urmat, din 1922, 1928 și 1929-1930, cartea s-a impus drept contribuție de referință în practica educației morale prin intermediul eticii pedagogice. De fapt, în toate scrierile pedagogului ieșean se scoate în evidență rolul deosebit al eticii pentru/în educație: „etica este una din temeliile științei educației", iar „orice sistem de pedagogie trebuie să aibă la baza sa o etică" (I. Găvănescul, 1922, p. XIII). Etica are misiunea

de a ordona şi realiza instrucţia morală, dar şi de a „lumina inteligenţa, a înmulţi şi a lămuri cunoştinţele noastre relative la domeniul moral" (*idem*, 1893, p. 193). Prin *Etica* lui I. Găvănescul s-a îmbogăţit semnificativ însăşi experienţa românească a derulării practice a educaţiei morale[1].

---

[1] Spaţiul românesc a cunoscut numeroase contribuţii (teoretice şi practice) vizând educaţia morală înainte sau concomitent cu „momentul Găvănescul".
Iosif Moesiodax consemna în lucrarea *Tratat despre educaţia copiilor sau Pedagogia* (1779) dubla alcătuire a pedagogiei. Pe de o parte, aceasta conţine o *latură morală* „care priveşte formarea bunelor obiceiuri la copii", iar, pe de altă parte, ea cuprinde *„latura didactică*, ce are în vedere însuşirea noilor cunoştinţe, adică învăţătura". Pe ansamblu, latura morală „trece pe locul întâi" (I. Moesiodax, 1974, p. 71) deoarece informaţiile, indiferent de natura lor, trebuie să răspundă unor obiective neapărat morale, inclusiv atunci când scopurile capătă intensitatea idealului.
În anul 1861 a fost publicat un *Manual de catehism moral şi social al omului creştin pentru şcoalele începătoare* (Th. Codrescu, D. Gusti, 1861). Prin structură şi destinaţie, el poate fi considerat o prefigurare a viitoarelor manuale de etică ce specifică obligaţiile creştinului sau „datoriile către Dumnezeu" şi „datoriile fiecărui om pentru viaţa altuia"
Legea învăţământului din 1928 prevedea distinct ca în instituţiile şcolare să se realizeze studiul eticii. Capitolul al V-lea din *Regulamentul de funcţionare al şcoalelor secundare* includea, la rândul lui, referiri cu privire la educaţia morală într-o formulă extrem de favorabilă. Articolul 198 preciza că acest tip de educaţie „este preocuparea de căpetenie, împrejurul căreia trebuie să se concentreze toate străduinţele aparatului şcolar" (*idem*, 1929-1930, p. IV), iar articolul 201 conţinea (destul de neaşteptat, însă, în cuprinsul unui regulament) temele de nelipsit din programa de etică: problema datoriei, a respectului de sine, a curajului moral, a adevărului şi minciunii etc. În anul de studiu 1934-1935, Petre Andrei a conceput şi susţinut la Universitatea ieşeană un curs de etică. Utilitatea demersului deriva, potrivit argumentării autorului, din valenţa eticii de a „determina conformismul social" (P. Andrei, 1973, p. 166).
Anul 1936 a marcat sporirea şi concentrarea preocupărilor în direcţia optimizării modalităţilor de realizare a educaţiei morale. Au fost publicate manuale specializate pentru acest tip de educaţie de către un *colectiv de autori*: A. Rădulescu-Pogoneanu, Emilia Bogdan şi Alexandru Bogdan. Ei se adresau elevilor de la şcolile normale, profesionale, comerciale, de la seminariile teologice, de la liceele de băieţi şi fete. Deosebit de sugestive sunt şi intitulările acestor manuale: pentru clasa a V-a – *Drumul spre suflet*, pentru clasa a VI-a – *Pe calea cea bună*, pentru clasele a VII-a şi a VIII-a – *Gânduri pentru viaţă*. Se remarcă, totodată, faptul că aceiaşi semnatari au conceput un manual de educaţie morală pentru clasele I-IV, anume, *„Cartea noastră"* (A. Rădulescu-Pogoneanu, 1936). Din aceleaşi raţiuni didactice, I. Gusti şi I. Zamfirescu au elaborat lucrarea *„Elemente de etică pentru clasa a VIII-a secundară"*. Tipărită în

Privitor la exigențele, mecanismele și strategiile concrete de desfășurare ale educației morale, pedagogul la care ne referim considera necesară și prioritară respectarea trăsăturilor psihice ale subiecților supuși formării. El accentua importanța valorificării emotivității în aproprierea valorilor morale (*ibidem*, p. 151), astfel încât etica pedagogică să exercite pentru persoane rolul de „călăuză a vieții lor" (*idem*, 1928, a, p. II).

De altfel, rigorile deontologice menționate de I. Găvănescul întregesc și nuanțează fericit tabloul deja schițat în literatura de specialitate față de problematica normativității presupuse de educația morală (prin contribuțiile lui J. Piaget, V. Rassmusen, I. Gusti, I. Zămfirescu, P. Andrei ș.a.)[1].

În opinia lui I. Găvănescul, influențele formative ale educației morale se cer completate de cele ale acțiunilor specifice *educației religioase*. Dacă „ora de religie ar trebui să dea prilejul celui mai profund sentiment care împodobește natura umană", *profesorul de religie* „e chemat și dator să trezească în conștiință sentimentul acestui raport tainic

---

anul 1939, ea a fost revizuită și adăugită în mai multe ediții din convingerea autorilor că „învățământul eticii nu este ușor și, mai ales, nu este un învățământ care să semene cu celelalte" (I. Gusti, I. Zamfirescu, 1939, p. 3). În 1941 a fost publicată o altă variantă a manualului destinat clasei a VIII-a. El se numea: *Etică pentru clasa a VIII-a secundară* și avea ca autori pe Emilia Bogdan și Alexandru Bogdan (1941).

Nevoii de orientare a existenței umane – într-o perioadă nu lipsită de convulsii și disfuncții sociale – i-au răspuns și o serie de lucrări cu tentă evident moralizatoare, dar difuzate în afara perimetrului instituțiilor școlare. Dintre contribuțiile semnificative menționăm: *Cartea de rugăciune și narațiuni morale* (I. Gabrielescu, C. Ionescu, 1894), *Viața morală și alcoolul* (A. Ionescu, 1925), *Adevărata instrucție școlară. Disciplina ostășească* (I.D. Moralescu, 1882), *Educația morală* (I. Slavici, 1909), *Manual de morală practică* (T. Arghezi, 1946), *Părinți și copii. Pagini alese de morală și educație* (J.M. Guyau, 1909) ș.a.

[1] Obiectivele educației morale sunt realizabile dacă se va ține seama de caracteristicile percepției regulilor și interdicțiilor morale la diferite vârste ale copilului și tânărului (V. Rassmusen, 1924, p. 205), dacă se va avea în vedere specificul judecății morale a acestora (J. Piaget, 1980) sau dacă, în predarea eticii, se va implica maturitatea sufletească a celor educați și a educatorului, se vor valorifica năzuințele etern umane și se vor păstra caracteristicile filosofice ale disciplinei didactice amintite (I. Gusti, I. Zamfirescu, 1939, p. 3).

dintre ființa trecătoare omenească și ființa supremă" (idem, 1928 b, pp. 8-9).

Finalmente, evidențiază eticianul ieșean, necesitatea formării omului prin și pentru valoare morală se justifică prin consecințele pe care ea le antrenează; efectele demersului educației morale sunt întotdeauna și necondiționat benefice pentru individ, pentru societate, pentru țară, deoarece „unde e puterea morală, acolo e victoria" (idem, 1913, p. 12). În orice societate normală, demersul formării copiilor și tinerilor prin școală trebuie să se centreze pe realizarea idealului – el însuși constituit cu ajutorul științei moralității și al inteligenței. Astfel, beneficiarii educației se vor exprima ca personalități integrate social și ca factori dinamizatori ai existenței socio-umane. Procesualitatea complexă a elaborării idealului face necesară, însă, constituirea unei adevărate „științe a idealurilor", concepută ca „cea mai profundă spovedanie a unui suflet" (idem, 1922, p. XV)[1].

V.5.4. Perpetuarea valorilor prin etica pedagogică

Teoreticienii și practicienii formării apreciază că educația prin valori morale constituie un demers ce poate și trebuie să se sprijine într-o măsură semnificativă pe *învățarea eticii.* Așadar, la întrebările „problema eticii are locul său în câmpul pedagogic? Pedagogia se confruntă sau nu cu o problematică și are un angajament de ordin etic?" (F. Imbert, 1987, p. 7) se formulează, fără nici un fel de rezervă, răspunsuri afirmative. Unii autori subliniază nu numai necesitatea adâncirii raporturilor dintre etică și pedagogie, dintre morală și educație (I. Comănescu, 1991, p. 47), dar susțin și lărgirea ariei instituționale implicate în acest demers

[1] Considerarea idealului drept produs uman instituit prin mecanisme complexe, subtile și, de aceea, greu de explicitat, a generat nu numai ideea imperativității existenței unei științe a idealurilor (ca în cazul gânditorului român amintit), dar și perspectiva conceperii eticii ca atare drept domeniu de cercetare a idealului. Astfel, F. Rauh în lucrarea *L'Experience morale* (1903) a identificat două științe despre morală. El vorbește, pe de o parte, despre sociologia moralei – care studiază realitatea morală, moravurile – și, pe de altă parte, avansează ideea unei științe a idealului – materializată prin/în etică (cf. I. Grigoraș, 1999, p. 18).

până la nivel universitar[1]. Din fericire, practica educațională înregistrează tendința realizării efective a acestui imperativ. Astfel, în Europa

[1] Formularea imperativității reconsiderării raporturilor etică-pedagogie, morală-educație, în *sensul adâncirii lor*, se justifică din două direcții distincte: se constată, pe de o parte, *manifestarea unor grave disfuncții* la nivelul practicii educației morale, iar, pe de altă parte, are loc creșterea interesului teoretic pentru genul amintit de probleme, în vederea extinderii și rafinării practicilor exercițiului formării morale. Astfel, în anul 1980 revista internațională de pedagogie „*International Review of Education*" dedica un număr special problematicii educației morale și se pronunța în mod tranșant asupra situației de criză existentă în acest domeniu al educației, precum și asupra surselor care întrețin starea menționată: „criză de autoritate, criză de valori, criză de societate, deci, disfuncții care se cer remediate" (2/1980, pp. 124-125).
Preocupările teoretice ale filosofilor și pedagogilor pentru educația morală nu sunt însoțite întotdeauna (sau în măsură suficientă) de aplicarea exigențelor identificate la nivelul vieții morale cotidiene. Teoria pare a se rupe de practică, întrucât indivizii obișnuiți, în mod curent, sunt prea puțin receptivi, dacă nu chiar superficiali și ignoranți față de teoria educației morale. Asemenea atitudini generează repercusiuni de ordin psihic, social, cultural, spiritual asupra actorilor vieții morale, în sensul că aceștia nu conștientizează suficient complexitatea existenței lor. De aceea, în publicația amintită se conchide fără echivoc: „elementul cel mai relevant al existenței noastre pare să fie priza de conștiință asupra complexității" (*ibidem*).
Pentru spațiul românesc, pedagogii observă realizarea unui transfer al sarcinilor specifice educației școlare spre diriginții claselor , indiferent de specializarea inițială dobândită de aceștia în universități. În consecință, la noi procesul educației etice a fost și încă este mai mult unul de „integrare a experienței rezultate din interacțiunea individului cu mediul său educogen" (I. Drăgan, P. Petroman, D. Mărgineanu, 1992, p. 16).
La nivelul experienței UNESCO, numeroase intervenții ale ultimelor decenii tratează problema rolului școlii (confruntată cu noile imperative ale lumii contemporane) din perspectiva premisei potrivit căreia realizarea formării morale trebuie să aibă prioritate. Plecând de la idei de genul: „educația morală impregnează școala în întregul său" (UNESCO, 1978, p. 5), progresul și dezvoltarea fiecărei țări sunt în relație nemijlocită cu produsele educației și ale culturii (și, deci, sunt determinate de omul cu calități sedimentate", „omul înțelept", „omul cu simțul datoriei" (G. Văideanu, 1988, p.16) etc., putem concluziona asupra imperativelor pe care trebuie să le înfăptuiască instituția școlară: punerea bazelor culturii generale, specializarea profesională, abilitarea indivizilor în și pentru viața de grup etc., la care se adaugă corolarul reprezentat de *formarea morală* a acestora. De fapt, cele mai multe dintre transformările suportate de instituția școlară pot fi percepute *ca rezultate ale presiunilor provenite în special din direcția educației morale*. Se explică astfel de ce „dimensiunea etică este considerată de toți specialiștii ca esențială, formarea

ultimelor decenii, universitățile manifestă tendința de a-și însuși *funcții socio-morale noi, impunând „un nou sistem de valoare-atitudine bazat pe calitățile umane care înlesnesc integrarea în colectivitate și adaptarea «din mers» la noile schimbări din mediul tehnic și social" (Libertățile academice și autonomia universitară,* 1992, p. 13).

Motivarea integrării eticii pedagogice în cuprinsul ariilor curriculare destinate celor educați prin instituțiile școlare se leagă de faptul că *prezența ei ar garanta conjugarea unui ansamblu de efecte pozitive complementare.* Câteva se detașează în mod deosebit; de aceea, le prezentăm mai jos în calitate de finalități realizabile, pe care etica pedagogică le înlesnește în orice spațiu educogen.

În primul rând, parcurgerea programei de etică poate favoriza însușirea teoretică a exigențelor implicate de dobândirea „personalității de bază" (R. Linton, 1974), respectiv a acelui minim moral normativ cerut de buna integrare a individului în cadrul societal. Prin aceasta, indirect, etica poate sprijini respectarea de către individ a normativității sociale.

În al doilea rând, bazându-se pe valorificarea *socializării minime* dobândite în familie, stradă, organizație etc., etica îi ușurează individului obținerea unui *grad mare de sociabilitate,* îi înlesnește conștientizarea rolului benefic al relației sociale și permite *creșterea nivelului personal de cultură generală și a coeficientului de inteligență a națiunii.*

În al treilea rând, în calitate de știință și de disciplină de învățământ, etica pedagogică ar putea oferi cursanților, pe de o parte,

---

atitudinilor fiind din ce în ce mai mult tratată ca o finalitate prioritară în registrul obiectivelor educației" (UNESCO, 1978, p. 2).

Recunoașterea importanței realizării dimensiunii etice a educației pentru obținerea și păstrarea normalității socio-culturale a indivizilor se regăsește în faptul că în multe țări ale lumii se desfășoară o practică a formării morale eșalonată pe intervale mari de timp. Conform unui studiu UNESCO efectuat în anul 1975, în spațiul asiatic, de exemplu, erau rezervate educației morale școlare durate care variau de la trei ani în Nepal, 6 ani în Bangladesh, Indonezia, Japonia, Coreea, Malaiezia, Filipine, 7 ani în India, Singapore,Thailanda și 8 ani în Afganisthan. În Japonia, parcurgerea problematicii specifice acestei forme de educație se produce conform unui program săptămânal, în câte trei-patru ore la gimnaziu și în învățământul primar și cel puțin două ore în învățământul liceal.

modalități de confirmare sau de infirmare a experienței de viață însușite deja, iar, pe de altă parte, promovarea unor reflecții asupra valorilor posibile, neîntâlnite încă sau cărora nu li s-a acordat suficientă importanță până la un moment determinat.

În al patrulea rând, predarea eticii are posibilitatea de a răspunde nevoii perene de formare a judecății morale a indivizilor. Din perspectiva nivelului rațional antrenat în modelarea morală, acceptăm veridicitatea opiniei lui Hartmann conform căreia „o conștiință intelectualizată a valorii este, fără îndoială, de preferat uneia confuze, întunecate" (N. Hartmann, 1926, p. 30). Dacă la problemele pe care le ridică existența umană, școala și educatorii ei nu formulează răspunsuri relativ imediate atunci – susținem odată cu I. Găvănescul – „și le vor da școlarii singuri, ori le vor lua din izvoarele necontrolate ale mediului fără răspundere" (I. Găvănescul, 1929-1930, p. V). Considerăm că încorporarea mesajului eticii ar putea avea ca efect principal *responsabilizarea indivizilor*, deci, centrarea acțiunilor lor, în orice tip de situație, pe valorile morale.

În al cincilea rând, etica dispune de resurse, de potențial specific *pentru a favoriza structurarea, autostructurarea și controlarea / autocontrolarea trebuințelor psihice și culturale ale actorilor sociali*. Faptul invocat reprezintă o prioritate deosebită a momentului actual, în contextul în care are loc producerea noutății experienței, în care se afirmă nevoia de asigurare a securității pe termen lung, a răspunsului afectiv minimal și în condițiile în care se consumă conștientizarea existenței grupului, pe de o parte, și a imposibilității evitării presiunilor acestuia asupra individului, pe de altă parte. Etica răspunde în mod direct ori indirect (în sensul că doar favorizează obținerea de răspunsuri) la diferite tipuri de nevoi. Trebuie, însă, să facem distincția între „necesitățile autentice" și cele care se dovedesc „pseudo-necesități". Dacă cele dintâi instituie morala, dacă astfel reprezintă o mare parte a conținuturilor actelor de formare, atunci ele trebuie considerate „esența însăși a inițiativei pedagogice" (F. Imbert, 1987, p. 13). Pseudo-necesitățile trebuie, dimpotrivă, depistate și contra-carate.

În al șaselea rând, însușită într-o perioadă a vieții dominată de „socializarea anticipativă", etica poate facilita individului *alegerea*

raţională a status-urilor şi rolurilor în funcţie de aspiraţiile lui, dar şi de valorile morale constrângătoare, fie ele interioare sau exterioare acestuia.

În al şaptelea rând, într-o societate aflată în tranziţie, la nivelul căreia fenomenele de instabilitate şi degenerare devin definitorii deoarece sunt inevitabile, etica ar putea propune individului *căi de protecţie* şi, astfel, ar contribui la reducerea stării lui de vulnerabilitate în faţa situaţiilor de criză economică şi şomaj sau în confruntarea lui cu manifestări ce proliferează corupţia, delincvenţa, promiscuitatea sexuală etc.

În ultimă instanţă, din analiza aspectelor precedente derivăm o singură *concluzie*: *formarea indivizilor în cadrul organizat al şcolii, dar (şi) cu ajutorul specific şi substanţial al eticii pedagogice reprezintă calea principală de ordonare a vieţii sociale şi baza de plecare în realizarea idealurilor personale*. Desigur, predarea eticii presupune utilizarea unor modalităţi adecvate vârstei populaţiei educabile şi nivelului ei de dezvoltare intelectuală. Oricâte dificultăţi s-ar constitui, însă, în derularea educaţiei prin etica pedagogică, considerăm că ele pot fi depăşite, nu cu uşurinţă – chiar dacă optimismul robust pe care îl afirmăm astfel este încurajat – de credinţa lui S. J. Brunner (1970, p. 41) că „bazele oricărui obiect pot fi predate oricui, la orice vârstă, într-o formă anumită". În plus, orientarea principială evidenţiată poate conduce la eficientizarea învăţământului din perspectiva conţinuturilor acestuia. Prin urmare, cuprinderea eticii între celelalte discipline de studiu ar constitui o sursă fundamentală de răspuns la o serie de imperative sociale reale şi ar confirma, o dată în plus, ideea că „destinul şcolii nu-l fac metodele, ci conţinuturile spirituale" (*Învăţătorul român contemporan şi destinul neamului nostru*, 1939, p. 174).

V.5.5. Omenia – valoare sintetică şi ideal moral românesc

a. Exigenţele metodologice ale analizei

Identificarea idealurilor unei comunităţi umane reprezintă un demers de utilitate certă într-o analiză de tipul celei pe care o cuprind paginile cărţii de faţă. Înfăptuirea unui asemenea obiectiv presupune, însă, asumarea unui ansamblu de dificultăţi simultan cu respectarea a numeroase exigenţe metodologice. De altfel, o pleiadă strălucită de gânditori autohtoni, în contextul preocupărilor de a înţelege psihologia

poporului român, au evidenţiat rigorile cerute de o astfel de întreprindere culturală.

Astfel, Mihai Ralea formula ideea necesităţii configurării desenului vieţii interioare ca premisă minimă pentru decodificarea adecvată a naturii aspiraţiilor etnice şi de grup. Un atare scop atrage după sine găsirea de răspunsuri la întrebări de genul: „care e sufletul nostru şi cum oglindeşte el lumea?, cum ne entuziasmăm şi cum ne întristăm?" cum se reflectă universul în spiritualitatea poporului şi ce sens atribuim acestei oglindiri?, care sunt credinţele, iluziile, speranţele şi miturile unei comunităţi?" (M. Ralea, 1958, p. 205)

Referindu-se la fizionomia morală a unui popor, Athanase Joja (1978, pp. 187-188) considera că ea „provine din sinteza unor elemente concrete de ordin material, privind însuşi modul de producere a bunurilor materiale, de ordin social, juridic, etic, religios, estetic şi filosofic". Convergenţa unui număr atât de mare de componente definitorii obligă pe analistul interesat de stabilirea identităţii morale a unui popor, la desfăşurarea de eforturi interdisciplinare, deci la efectuarea de cercetări antropologice, arheologice, istorice, lingvistice, psihologice, juridice, de istorie a artei, literaturii şi cugetării. Acceptarea explicaţiei facile asupra profilului moral al unui popor constituie, în concepţia lui Athanase Joja, o gravă imprudenţă metodologică, deoarece obiectul investigat reprezintă nu numai o sinteză, ci şi „o unitate în diversitate" sau „un fenomen complex".

Anumite dificultăţi în problema avansată sunt semnalate şi de C. Rădulescu-Motru atunci când îşi pune următorul şir de interogaţii: „cum însă să deosebim şi să caracterizăm un aşa suflet, care este în noi şi totuşi trăieşte în afară de noi?... Cum ai să te ridici peste amărăciunile tale personale, pentru a vedea şi calităţi în afară de defecte; cum ai să te ridici peste amorul tău propriu pentru a vedea şi defectele în afară de calităţi?" (C. Rădulescu-Motru, f.a. pp. 5-6).

Potrivit concepţiei lui D. Drăghicescu, o anumită precauţie investigativă impune cercetătorului şi faptul că demersul angajat incumbă o faţetă şi o miză utilitarpragmatică. Mai exact, în cazul în care, ca efect al investigaţiei operate, se produce conştientizarea de către indivizi a trăsăturilor psiho-morale ale poporului de apartenenţă, aceasta constituie una dintre condiţiile fundamentale pentru ca cei vizaţi să

desfăşoare acţiuni eficiente. „Conştiinţa şi cunoştinţa exactă de sine, susţine D. Drăghicescu, cu cât se dezvoltă, devin cele mai puternice mijloace de luptă şi de succes ale oamenilor şi popoarelor. Nu este de ajuns să fii tare, să ai însuşiri sufleteşti superioare. Dacă n-ai conştiinţa clară a tăriei şi a însuşirilor ce posezi, este aproape ca şi cum nu le-ai avea. Neştiind cât poţi, nu întreprinzi decât lucruri care sunt deasupra sau dedesubtul puterilor tale [...] oamenii şi popoarele care necunoscându-se se preţuiesc mai puţin decât sunt, rămân şi devin slabi" (D. Drăghicescu, 1907, p. 20).

O rezervă de ordin principial şi metodologic în abordarea temei idealurilor comunităţilor umane ne este sugerată de opinia lui C. Jalbă (1980, p. 152). Teoreticianul susţine ideea complexităţii profilului spiritual al unui popor, inclusiv în situaţia reproducerii, timp de secole, a unei civilizaţii accentuat ţărăneşti. „Ţăranul şi Kant, spune analistul, îşi propun exact aceleaşi probleme, cu deosebirea că cel din urmă le rezolvă cu altă tehnică". Cu alte cuvinte, conţinuturile definesc într-o măsură mai mare decât forma esenţa poporului, după cum scopurile, aspiraţiile lui spun mai multe despre el decât mijloacele pe care le utilizează.

La rândul său, G. Călinescu sesizează posibilitatea confundării sau suprapunerii caracteristicilor unui popor cu trăsăturile general-umane, conchizând că aspectul în cauză reprezintă o altă sursă de eroare care trebuie ocolită. De pildă, impresia primă de uniformitate pe care o sugerează faptul că „oamenii de aiurea poartă aceleaşi veşminte" se cere depăşită prin stimularea vigilenţei „ochiului pătrunzător", în aşa fel încât cel din urmă să descopere *specificul* ca un cadru congenital care evoluează, dar care nu se pierde (G. Călinescu, 1981, pp. 178-179).

O ultimă dificultate în studierea idealurilor grupale o evidenţiem prin consemnarea istoricităţii existenţei socio-umane. Aşa după cum istoria însăşi este creaţie veşnică, la fel structura psiho-morală a poporului se prezintă ca o *permanentă facere* şi nu ca existenţă eternă. În consecinţă, are loc înnoirea idealurilor ca proces nu numai posibil, ci şi necesar. De aceea, încercarea de a defini un suflet etnic „nu e niciodată... perfectă" (M. Ralea, 1958, p. 216), dar este perfectibilă dacă desluşim orientările ideale ale poporului.

b. Idealul românesc al omeniei

Esența morală a unui popor este deductibilă din registrul valorilor pe care el îl vehiculează, după cum rezultă, mai ales, din modul în care sintetizează ansamblul valorilor în practicarea omeniei. Cel puțin în plan virtual, aceasta devine conținutul implacabil pentru idealul moral al oricărui grup societal.

Omenia apare ca o construcție distinctă în limbajul moralei a numeroase popoare (I. Grigoraș, 1993). În spațiul socio-cultural românesc ea s-a impus printr-un fond moral specific în urma asimilării sintetice a elementelor de conduită și ca efect al unui proces de lungă durată. „Însăși definirea moralei românești ca una a omeniei" (*ibidem*) demonstrează cât de mare importanță s-a acordat (la noi) valorii morale menționate. Pentru prestigiul și pentru potențialul ei impresionant de a ușura funcționalitatea socială, omenia, cel puțin pentru poporul român, s-a transformat cu adevărat într-un conținut al idealului etic.

Suficiente argumente permit situarea valorii omeniei la originile îndepărtate ale poporului nostru, adică în „minoratul firii" (C. Noica, 1978, p. 26), în satul tradițional – corespondent al precedentului în plan social și rezidențial. Comunitatea rurală tradițională a oferit cadrele morfologice ale „minoratului firii"; ea înseamnă, mai precis, un teritoriu relativ restrâns și unitar, împreună cu o bază demografică echilibrată întreținută în special de rudenie și intercunoaștere. De la elementele morfologice semnalate au purces manifestările fiziologiei sociale rurale, ca ansamblu ele fiind caracterizate de înrădăcinare adâncă în religie, bătrânețe, înțelepciune, istorie și, bineînțeles, omenie (D. Stan, 1993).

„Minoratul firii" a reprezentat stadiul din viața comunității rurale în care totul era natural, pur, firesc, ferit de improvizații și suficient sieși, atât din punct de vedere structural, cât și din punct de vedere funcțional. Dacă nu este potrivit ca acest stadiu să se confunde cu primitivismul, este recomandabil ca el să fie asociat mai degrabă cu inocența, cu moralitatea naturală din care duplicitatea comportamentală este exclusă. Considerăm că starea de „minorat" nu a fost abandonată niciodată *în mod voit* de către săteni; faptul astfel consumat ar fi însemnat deranjarea echilibrului biologic și social, foarte dificil sau chiar imposibil de redobândit ulterior. Numai atunci când satul a fost *constrâns* să imite și să împrumute elemente socio-culturale străine de propria-i structură și funcționalitate, „minoratul" s-a alterat, s-a metamorfozat, iar comunitatea

a făcut loc unor instituţii şi mecanisme sociale diferite de cele deja existente şi a acceptat noi norme, reguli, obiceiuri, tradiţii etc. De aceea, s-au creat condiţiile sau premisele formării unui nou tip de moralitate.

După instituirea momentelor inevitabile de restructurare şi de reaşezare funcţională, forma sintetică a aspectelor definitorii din stadiul „minoratului firii" a fost reprezentată de „omenie". *La români, ea a rămas o adevărată Lege morală, un veritabil ideal etic necesar a fi probat în orice acţiune de către persoane şi de către comunităţi distincte.* Originată în „minoratul firii", omenia nu şi-a schimbat esenţa în noua conjunctură, numai că a devenit mai raţională, mai controlată de resorturile intelectiv-reflexive ale indivizilor. În stadiul iniţial, omenia se înfăţişa ca imperativ natural, indus de forţa unor factori reziduali precum instinctele şi afectivitatea, iar, în stadiul următor, ea presupunea şi elemente de cenzură/autocenzură raţională. De altfel, datorită acestei configuraţii structurale originale, omenia ar putea fi considerată *cea mai veche lege a vieţii de grup* care a generat armonizarea relaţiilor sociale şi sporirea potenţialului existenţial (R. Trivers, apud I. Ungureanu, 1990, p. 28).

Sub aspectul proceselor de aculturaţie suportate în timp de către indivizi sau de către comunităţi, starea naturală a omeniei din intervalul „minoratului firii" s-a transformat, a fost pigmentată din ce în ce mai mult cu elemente de reflexivitate, fără să-şi piardă, însă, caracterul legic. Ca fundamente noi ale instituirii raporturilor interpersonale, raţionalitatea, premeditarea, interesul devin prevalente în derularea ca atare a schemei de viaţă din perimetrul comunităţilor rurale, numai că ele rămân modelate de acţiunea legii omeniei. De pildă, primirea străinilor în spaţiul aşezării rurale[1], modificarea regulilor de înfăptuire a căsătoriei[2],

---

[1] În prima fază a existenţei comunităţii rurale româneşti, străinii acceptaţi să se stabilească în spaţiul obştii primeau pământ în „vatra satului". Ulterior, „veneticii", chiar dacă nu erau respinşi, erau aşezaţi „la hotare" pentru a-şi câştiga treptat dreptul de a fi membri ai satului, dându-li-se astfel posibilitatea de a-şi evidenţia fidelitatea faţă de comunitari prin apărarea „moşiei" de cei nepoftiţi.

[2] Iniţial, păstrarea eugeniei comunităţii săteşti a impus cu stricteţe forma căsătoriei endogamice. Conştientizarea disfuncţionalităţilor care puteau să apară prin respectarea oarbă a interdicţiei de a alege partener/parteneră din afara spaţiului satului a condus la acceptarea, cu anumite rezerve, a căsătoriei exogamice şi, implicit, la evitarea multor situaţii de comportament imoral.

flexibilizarea perioadei de doliu[1] etc. sunt doar câteva exemple care demonstrează ordonarea raţională a omeniei.

Atât în codul genetic, cât şi în cel moral-psihic al locuitorilor spaţiului românesc, „omenia" (într-o formă sau alta) a fost inoculată de timpuriu, având antecedente încă din fazele premergătoare constituirii poporului român. Ceea ce ne permite, însă, *să considerăm omenia nu doar ca o manifestare general-umană, ci şi ca o atitudine şi ca un ideal moral românesc este tocmai dialogul nostalgic, complementar şi permanent dintre cele două etape – natural-reziduală şi raţională – ale dezvoltării ei.*

Ştiut fiind că raţiunea înnobilează linia sufletului, iar sufletul îmbogăţeşte raţiunea şi o umanizează, trecerea omeniei de la primul stadiu la cel de al doilea nu trebuie înţeleasă ca un proces involutiv. Anumite trăsături psiho-morale care caracterizează românul actual (ospitalitatea, voluntarismul, îngăduinţa, spiritul donativ, solidaritatea etc.), sunt, de fapt, expresii autentice ale omeniei raţionale. Ca atare, putem spune că în mentalitatea şi accepţiunea românului obişnuit întotdeauna omenia exprimă mai mult decât o concepţie ideală despre om şi despre viaţa comunitară. Finalmente, *ea reprezintă un ideal moral transpus curent în modul de a fi.* Această aplicabilitate este susţinută de principiul moral potrivit căruia nu este suficient să te naşti om, ci este necesar să-ţi dovedeşti calitatea umanului prin omenie, adică prin acţiuni care – la nivelul raporturilor interpersonale – nu trebuie să provoace îndepărtare şi/sau înstrăinare[2].

---

[1] Perioada de doliu după partenerul de relaţie matrimonială putea să se prelungească – în faza omeniei naturale – pentru tot restul vieţii. În schimb, în cazul femeii, în etapa omeniei raţionale, aceeaşi perioadă era limitată la cel puţin un an (pentru a se putea stabili cu precizie paternitatea copilului născut după decesul soţului) şi la minim 40 de zile în cazul bărbatului (mai ales dacă el avea copii mici de crescut), fără a fi „condamnaţi" de comunitate pentru necontinuarea perioadei de doliu.

[2] Câteva situaţii îndelung practicate în satul românesc tradiţional sunt *probe de încredere deplină* nu numai în osmoza grupului, dar şi în cinstea celuilalt, în omenie (D. Stan, 1993). Uşa casei săteanului nu avea încuietoare, iar atunci când nu era acasă, ca semn al absenţei lui, era aşezat, în mod simbolic, lângă uşă sau poartă, un băţ. Acolo unde proprietarul era acasă, în cazul unei solicitări, el era *obligat* să acorde găzduire, să ospăteze, „să omenească" deopotrivă pe străini, pe fugari şi chiar pe duşmani (R. Vulcănescu, 1970, p. 150).

Un aspect deosebit de semnificativ pentru analiza noastră se referă la faptul că, în spiritualitatea românească, se vorbeşte despre *credinţa în omenie*, ceea ce atestă maxima apreciere şi preţuire a umanismului. Convingerea evidenţiată a condus la apariţia unei atitudini morale, ca habitudine a comunităţii, prin care *omenia se manifestă practic*. Susţinut de religia creştină, *obiceiul românesc al omeniei* confirmă concepţia locuitorilor spaţiului de referinţă că până şi în locurile cele mai sterpe, chiar şi în „inima de piatră", există fărâme de uman care, mai întâi, trebuie descoperite şi, ulterior, trebuie stimulate să se manifeste. Dacă oamenii sunt educaţi în spiritul binefacerilor valorilor înalte ale umanului, atunci, oricât de răi şi de neomenoşi s-ar dovedi, la un moment dat ei pot fi *convertiţi la omenie*.

Viziunea optimistă în privinţa recuperării tuturor indivizilor culpabili şi a reintegrării lor sociale presupune, însă, angajamentul necondiţionat şi acţiunea pedagogică neîntreruptă a comunităţilor. Exemplaritatea omeniei poate conduce la atenuarea împotrivirii neintegraţilor prin „a-i ajuta, dându-le la trebuinţă adăpost şi hrană..., a-i îndruma, a-i instrui, a-i cultiva, a-i îndrepta, făcându-i să devină mai buni şi mai pricepuţi în rosturile lumii şi ale vieţii" (L. Iacob, 1981, p. 46). Aspectele evidenţiate echivalează, în ultimă instanţă, cu formarea comunitarilor pentru a practica omenia şi pentru a fi responsabili de respectarea legii omeniei. Receptând acţiunile morale ale semenilor, individul acceptă influenţele educogene externe şi se modelează, întrucât simte nevoia de a răspunde aproximativ identic celor care nu-l marginalizează sau care nu-l exclud socialmente. „Instinctul ruşinii" (A. Comte), dorinţa de „a-şi păstra onoarea" (M. Mauss), „teama de stigmat" (E. Garfinkel) şi, bineînţeles, interdicţia biblică de a practica răul îl determină pe individ să nu adopte comportamente neconforme cu valoarea omeniei. Cum toate variantele enumerate implică parcurgerea unor etape ale educaţiei, putem spune că activitatea de formare se constituie într-un mijloc esenţial de stimulare a altruismului şi solidarităţii mondiale a oamenilor, în aşa fel încât aceştia, dincolo de formele concrete de raportare la sacru, să devină adepţii unei noi religii universale – religia omeniei.

Aşadar, pentru cadrul general existenţial, omenia poate fi etichetată simultan drept *lege, ideal etic şi credinţă*, iar pentru spaţiul românesc ea dobândeşte/îndeplineşte şi rolul *de criteriu de evaluare* pentru imensa varietate a faptelor şi raporturilor inter-umane. Din punct de vedere axiologic, componentele ansamblului factologic şi interrelaţional uman pot fi împărţite dihotomic în bune sau rele, în dezirabile sau indezirabile etc. în funcţie de omenia sau de neomenia lor.

Ca *metodă originală de decidabilitate*, omenia s-a născut în vremuri imemoriale şi s-a perpetuat apoi în obştea sătească, instituirea ei fiind favorizată de aşezarea românilor „în calea tuturor răutăţilor". Dezvoltată concomitent cu extinderea religiei creştine, metoda omeniei a determinat rodirea înţelegerii şi iubirii de oameni, tocmai pentru a contracara brutalitatea, ura, rigiditatea, adică „răutăţile", în general. De aceea, se spune că „noi, românii am hotărât să răspundem la toate – fie bune, fie rele – cu omenie" (N. Mărgineanu, 1969, p. 138). *Actele umane, privite din optica descrisă, înlesnesc depăşirea ideală, prin omenie, a tuturor categoriilor de răspunsuri negative.* „Ochi pentru ochi, dinte pentru dinte" sau „a răspunde la rău cu rău" reprezintă în concepţia paremiologică a românilor alternative acţionale insuficiente din punct de vedere moral. Potrivit religiei şi filosofiei lor morale, ei cred în valoarea terapeutică atât a faptului de a răspunde la bine cu bine, cât şi a aceluia de a răspunde la rău cu bine, din dorinţa de a ajunge la armonie, cooperare, îngăduinţă sau toleranţă.

În lucrarea *Spaţiul mioritic*, Lucian Blaga menţiona ideea că pe români nu-i caracterizează comportamentul radical. Evitând piscurile prea înalte şi abisurile adânci, ei au preferat dulcea şi echilibrata alternanţă „deal-vale" (L. Blaga, 1985, p. 185). De aceea, este posibil să se spună – la modul generic – că „românul este eminamente bun", că el, având memoria răutăţii scurtă, „uită repede, aşteaptă cea mai mică pocăire a adversarului ca să-i strângă mâna şi să şteargă totul" (M. Ralea, 1958, p. 229). La nivelul unor persoane şi/ sau situaţii particulare speciale nu sunt excluse manifestările răutăţii, ipocriziei, perfidiei, firii răzbunătoare, infatuării, pretenţiilor ostentative de superioritate etc.

Raportându-ne, însă, la comunități, la unitățile sociale de mari dimensiuni, aspectele amintite nu reprezintă note definitorii, nu sunt caracteristice pentru profilul moral al poporului nostru.

Supleţea morală a românului derivă din sinteza judecăţilor morale pe care le efectuează şi, mai ales, din încercarea de a atrage şi salva în sfera valorică a omeniei, inclusiv faptele etichetate ca fiind, de regulă, „lipsite de omenie" sau ca „nelumea". Pentru a convinge, recurgem la un exemplu desprins din acelaşi perimetru al vieţii satului tradiţional. Astfel, în cadrul menţionat, un factor regulator între omenie şi neomenie era judecata morală a obştii exercitată prin practicarea obiceiului „strigării peste sat". Misiunea recuperatorie a „strigării" era valabilă în cazul unor fapte relativ minore, categorie de delicte pentru care se iertau „greşitului" două „strigări". Abia cea de a treia „strigare" se constituia într-un adevărat stigmat, culpa nemaiputând fi „uitată" decât prin părăsirea obştii sătești. Altfel spus, sancţionarea delincventului la un atare nivel de profunzime echivala cu atestarea comunitară a neomeniei, cu recunoaşterea publică a degradării morale şi cu declararea persoanei în cauză ca inaptă pentru regulile morale socialmente instituite şi practicate.

În instanţele săteşti, deciziile judecăţii aveau multiple surse justificative; însăşi consistenţa lor se regăsea în diferenţele de recunoaştere a deciziilor. Judecata sătească de tip moral, de pildă, a cunoscut o credibilitate mai mare decât aceea aparţinând autorităţilor juridice de stat. Ascendenţa ei avea la bază convingerea potrivit căreia deciziile trebuiau să fie în consens cu puterea divină, cu voinţa strămoşilor, dar şi cu experienţa evaluativă a bătrânilor înţelepţi. Pentru că erau mai aproape de divinitate şi de strămoşi şi deoarece dispuneau de capacitatea de a trata cu omenie orice faptă incriminată, ultimii erau autorizaţi să realizeze judecăţile necesare. În mentalitatea sătească, ceata de judecată fiind abilitată de divinitate şi de moralitate, verdictul pronunţat de ea nu trebuia resimţit ca o pedeapsă de cel supus judecăţii, ci – oarecum – ca o răsplată („după faptă şi răsplată!") sau, în orice caz, ca un echivalent al unui demers acţional deplin reuşit. Acţiunea de recuperare, de reintegrare

a individului începea, astfel, chiar din momentul sancționării lui tocmai datorită respectării legii omeniei.

Impresionat de modul cum funcționa legea vizată, Nicolae Iorga arăta că „românul este unul din puținele popoare care poate trăi laolaltă cu alții fără să fie nevoie de constrângere și pedepse; este un dar extraordinar al acestei națiuni de a trăi fără apăsarea unor anumite forme, în așa fel încât să fie o fericită colaborare între toți de acolo" (N. Iorga, 1936, p. 39).

Așadar, în spațiul românesc, omenia este esența contractului social și a idealului moral. A omeni pe cei din jur constituie garanția fiecărui comunitar că va fi la rândul său omenit, în sensul de prețuit, recunoscut, integrat, ajutat etc. *Nevoia „de a omeni" se identifică cu idealul omeniei* și înseamnă implicarea legii omeniei ca determinare esențială în realizarea și autorealizarea condiției umane. *Practicarea omeniei reprezintă calea sigură de producere a sincretismului unor valori morale precum modestia, generozitatea, bunătatea, sinceritatea, echilibrul etc. Legea evidențiată obligă pe indivizi și comunități să condamne cu consecvență aroganța, zgârcenia, lenea, fariseismul, abuzul, agresivitatea etc.* Totuși, atunci când „eugenia" morală nu are o manifestare imediată, omenia impune, la fel de puternic, apariția atitudinilor de toleranță, îngăduință, amânare a stigmatizării și acordarea șansei de reînvățare a registrului moral uzual. Stimularea producerii și reproducerii valorilor morale, respingerea abaterilor de la valorile dezirabile și evitarea condamnării radicale a greșelilor suportabile întâmplătoare pot fi considerate drept fundamentele atitudinale structurate de legea omeniei, sintetizate în personalitatea de bază a românului. Calitățile morale de genul celor amintite s-au reprodus timp de multe veacuri în modul de a fi al poporului român și îi definesc profilul moral-spiritual în pofida multor cazuri particulare actuale care par să sugereze prevalența neomeniei.

În mod practic, „a omeni" înseamnă a recunoaște calitățile cuiva dacă ele sunt demne de a fi cunoscute, dar și de a nu înfiera atunci când ele nu ating starea superlativă, a acorda ceva cuiva dacă i se cuvine, dar

şi a credita pe cineva în condiţii de merit îndoielnic pentru a-l obliga să-şi schimbe comportamentul deficitar, a respecta şi a atribui toate onorurile implicate într-un ceremonial, a apăra – după posibilităţi – lumea de primejdii, a antrena semenii să creeze şi să transmită valori, a împărţi cu alţii din avantajele personale, a-i învăţa pe cei din preajmă şi a-i iniţia să se specializeze în omenesc etc.

În esenţă, a trăi sub semnul omeniei, cel puţin pentru români, înseamnă a sta la adăpostul idealurilor de bine, frumos şi drept (Ath. Joja, 1978, p. 195), *presupune a avea puterea de a privi natura umană cu încredere, cu dezinvoltură şi din perspectiva libertăţii nelimitate.* Toate faţetele comportamental-atitudinale ale omeniei alcătuiesc ceea ce Nicolae Iorga numea *şansa istorică pentru un popor interesat vital să-şi păstreze identitatea şi să evolueze.* Sesizând tendinţele contemporane lui de nesocotire a legii omeniei, marele istoric susţinea că „locul de căpetenie de azi ca să avem un alt mâine, altul decât acela al confuziei şi barbariei de azi, este *să redevenim mai oameni decât suntem acum; a reintra în umanitate – aceasta este pentru noi datoria cea mare"* (N. Iorga, 1944, p. 221).

În consecinţă, omenia trebuie să rămână idealul moral al societăţii româneşti, iar toate deturnările implicite sau explicite de la ceea ce ea presupune pot fi evitate printr-o mai bună susţinere a acesteia de către pedagogia socială.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

VI. ALTE DIMENSIUNI ALE IDEALULUI. PARADOXURILE IDEALULUI

În finalul lucrării prezente, reformulăm cu scop explicativ-justificativ intenția constantă care a însoțit întregul nostru demers: am urmărit dezvăluirea naturii și esenței idealului, în special din perspectiva complementarității și coextensivității dimensiunilor morală și pedagogică ale acestuia. Considerăm că prin evidențierea prevalentă și unitară a dimensiunilor amintite, devine posibilă înțelegerea idealului ca realitate sui-generis având o mare complexitate și concretizând o dinamică specifică. Pe ansamblu, realizarea noastră este o încercare filosofică și culturologică asupra unei teme care, prin specific, îndeamnă la metafizică și, prin complexitatea ontologică, presupune depistarea legăturilor funcționale concrete instituite între ideal și realitate. De altfel, în perimetrul ideatic schițat explicăm de ce idealul, ca obiect al reflecției filosofice, a preocupat pe aproape toți marii gânditori și de ce el rămâne, încă, un capitol de mare actualitate pentru teoreticieni, filosofi și nu numai.

Însoțirea dintre real și ideal este importantă în filosofie, dar nu este obligatorie. După cum nu tot ceea ce este real a fost cuprins în proiecții ideale, idealul nu trebuie neapărat confirmat de realitate. Totuși, în mod normal, realul este baza idealului, provocarea manifestării lui, iar atunci când are loc mobilitatea semnificativă a primului, nefiresc ar fi tocmai a nu avea loc modificarea menționată, a nu se petrece și schimbarea conținutului celui de al doilea.

Tendința de mișcare corelată și relativ proporțională a realului și idealului nu exclude crearea decalajelor, a efectelor de serendipitate, îndreptarea lor în direcții polare, generarea de ambivalențe etc. Apar situații paradoxale care, într-un mod ce nu poate fi predeterminat, se abat de la normativitatea conturată de-a lungul acestei lucrări; analizate cu

atenția cuvenită, ele constituie autentice surse și motive de dezvoltare a metafizicii idealului. Mai mult, atât realitatea ca atare, cât și idealul în sine cunosc, fiecare în parte, manifestări contradictorii și, respectiv, exprimări antinomice.

În cele ce urmează ne vom opri asupra câtorva paradoxuri ale idealului, pornind de la premisa că analiza lor ne poate ajuta să înțelegem mai bine în profunzime nu numai problematica idealului, ci și pe aceea a realității.

Ca valoare unitară, idealul implică prezența și sinteza consubstanțială a unui ansamblu de atribute și/sau de dimensiuni. Ca atare, el se constituie prin compunerea unor complexe de elemente, în primul rând, de *ordin psihic*; idealul antrenează raționalitatea umană, resursele și mecanismele afective, motivațional-energetice, volitive, trăsăturile de personalitate ș.a.m.d. De asemenea, idealul presupune componente structurale, în al doilea rând, de *ordin socio-cultural*: mobilizează în mod utilitar sau non-utilitar capitalul cultural individual și colectiv, se structurează în strânsă dependență cu starea socială a persoanelor și/sau grupurilor, urmărește amplificarea șanselor de viață și progresul civilizației etc. Celor două dimensiuni li se adaugă, în al treilea rând, o serie de exigențe (norme, reguli, principii) de ordin moral menite să distingă între ceea ce este dezirabil și ceea ce este indezirabil în momentul istoric în care idealul este uzual sau de actualitate.

Toate aceste componente sunt, în ultimă instanță, „instrumente" cultural-spirituale ale formării vehiculate în diferite tipuri de educație sub forma unor conținuturi privilegiate ale învățării. De fapt, forța idealului – verificabilă în intensitatea provocării, ordonării și eficientizării vieții individuale și de grup – este rezultatul operaționalizării formale/informale/nonformale a unor obiective, principii, metodologii educative. Indiferent de tipurile de ideal agreate de oameni, de etapa de vârstă în care ei își construiesc imaginea perfecțiunii și de capacitatea lor de a acționa în vederea trecerii de la proiecția ideală la realitate, idealurile reflectă și presupun un nivel determinat de educație. De aceea, ele au *dimensiune pedagogică*.

Așadar, este de domeniul evidenței faptul că instituirea idealului, în oricare dintre ipostazele sale, antrenează afirmarea tuturor dimensiu-

nilor numite anterior: psihologică, socială, morală şi pedagogică. Cu toate acestea, pentru cazul idealului social şi/sau al idealului pedagogic există tentaţia de a spune că ele se pot rezuma doar la dimensiunea socială, respectiv la cea psihologică şi că idealurile vizate pot să existe făcând abstracţie de celelalte dimensiuni. Rezistând înclinaţiei menţionate, considerăm, dimpotrivă, că oricât ar fi de importantă dimensiunea pedagogică, de pildă, este de neimaginat un demers formativ rezonabil care să eludeze sau să excludă din substanţa sa în totalitate problema reacţiilor sau a efectelor psihice ale subiecţilor faţă de actul de învăţare, sau, în cadrul lui, problema utilităţii sociale a mesajelor transmise sau problema consecinţelor morale ale lor asupra participanţilor la actul pedagogic.

Se cuvine să facem observaţia *că idealului pedagogic* i se atribuie cu predilecţie dimensiunea socială şi cea psihologică, rămânând neclarificată problema integrării sau a neintegrării în cadrul acestuia a dimensiunii morale[1]. Aşa cum a reieşit şi din consideraţiile noastre introductive, de regulă, ultima dimensiune este apreciată drept *prezenţă implicită* în orice ideal, motiv pentru care nici nu beneficiază de abordări teoretice ample, insistente sau distincte. Situaţia pe care am descris-o este surprinzătoare, cel puţin, atât timp cât, lipsit de dimensiune morală orice tip de ideal nu poate exista în registru autentic. Tocmai ca urmare a lipsei dimensiunii morale din structura proprie, idealul se transformă în pseudo-ideal sau în non-ideal. Ca atare, din perspectivă metafizică, *moralitatea idealului ar trebui să fie prima dintre dimensiunile analizate* de către cei care au obiect de cercetare şi reflecţie idealul. În ceea ce priveşte realitatea socio-umană, cei care acţionează în sensul indus de un

[1] S. Cristea (1998, pp. 209-210) remarca implicarea definitorie a dimensiunii sociale şi a celei psihologice în idealul pedagogic. Dacă prima „susţine înţelegerea mecanismelor de proiectare pedagogică determinate la nivel macrostructural" (funcţie de tendinţa generală de dezvoltare a sistemului social global, de fundamentele filosofice şi politice ale evoluţiei sistemului social global, de valorile culturale şi economice implicate în diferite proiecte sociale etc.), cea de a doua dimensiune sprijină „înţelegerea mecanismelor de proiectare pedagogică din perspectiva cerinţelor microstructurale" (realizările prin raportare la modelul de personalitate de bază – la tipul de învăţare socială, la valorificarea vectorului creativ al (auto) formării şi al (auto)dezvoltării individuale etc.).

ideal oarecare ar trebui să identifice în mod prioritar efectele morale angajate de acesta. La nivelul tratării teoretice a problematicii idealului pedagogic, paradoxal poate fi apreciat însuşi faptul că se acordă atenţie deosebită dimensiunilor socială şi psihologică, dar nu şi celei morale, deşi existenţa ca atare a idealului pedagogic este condiţionată de ultima.

Din ansamblul aspectelor menţionate derivă unul dintre cele mai evidente paradoxuri ale existenţei şi funcţionării idealului: *deşi unitatea sistemică a idealului presupune coparticiparea tuturor dimensiunilor lui, indivizii şi grupurile – ca iniţiatori şi beneficiari ai idealului – supralicitează rolurile componentelor sociale, psihologice şi pedagogice ale acestuia, negând sau neglijând tocmai dimensiunea morală care atestă autenticitatea şi valoarea de ideal.*

Din perspectiva *prezenţei ca atare a idealului în existenţa comunităţilor şi a persoanelor*, constatăm, de asemenea, anumite situaţii contradictorii.

În perioadele de relativă stabilitate, de calm social, de funcţionalitate normală a structurilor societăţii, contextul social este permisiv, favorabil formulării şi realizării (în grade variabile) idealurilor. Armonia socială nu reprezintă, însă, o condiţie absolută, menită să garanteze obligativitatea apariţiei şi/sau împlinirii lor. Astfel, în privinţa societăţilor postmoderne (considerate ca fiind relativ stabile), mulţi gânditori contemporani consemnează *marea absenţă a idealurilor* pe care, de altfel, o şi deplâng[1]. W. Kraus, de pildă, susţine că „nu vom

[1] Când idealul lipseşte din viaţa persoanelor şi a grupurilor umane, faptul dobândeşte accente dramatice atât prin sine însuşi, cât şi prin raportarea lui la existenţa impulsului sau tendinţei fundamentale a fiinţei umane de a aspira spre înalt, spre absolut. Spinoza considera această tendinţă drept *naturală* şi, în acelaşi timp, drept *raţională* „deoarece raţiunea nu porunceşte nimic contrar naturii; ...ea porunceşte ca fiecare să se iubească pe sine, să caute folosul său, adică ceea ce-i este cu adevărat folositor, să dorească tot ce-l duce cu adevărat pe om la o mai mare desăvârşire şi, în mod absolut, ca fiecare să năzuiască, pe cât îi stă în putinţă, să-şi menţină existenţa. ...Oamenii pe care îi conduce raţiunea [...] nu do-resc pentru ei nimic din ceea ce n-ar dori şi pentru ceilalţi oameni şi astfel ei sunt drepţi, de bună-credinţă şi cinstiţi" (Spinoza, 1957, pp. 231-232). M. Moreau (1993) surprinde condiţia paradoxală a aspiraţiei umane spre desăvârşire în următoarea idee: „avem remuşcarea de a nu fi zei, ca şi cum ar fi stat vreodată în puterea noastră să devenim; avem remuşcarea de a fi muritori, ca şi cum asta ar fi urmarea ignoranţei noastre".

înfăptui niciodată paradisul pe pământ", dar observă că „suntem fără îndoială în stare să găsim urmele acestui paradis şi să călcăm pe ele" (W. Kraus, 1997, p. 15). Altfel spus, al doilea aspect evidenţiază ideea că chiar dacă împrejurările sunt favorizante înfăptuirii diferitelor idealuri, omul nu este capabil să le valorizeze deplin pentru că nu ştie cum să acţioneze, nu ştie să selecteze ceea ce are la îndemână, nu ştie să beneficieze de condiţiile disponibile într-un context dat.

Nici în *etapele critice* sau caracterizate de blocaje, de disfuncţii ale evoluţiei unui individ sau a unei societăţi nu lipsesc premisele instituirii idealurilor. Existenţa crizelor este un indiciu nu atât al absenţei idealurilor, cât mai ales al dificultăţii de a transla proiecţiile ideale în realitate. De cele mai multe ori, declanşarea şi manifestarea stărilor disfuncţionale generează reacţii de remediere, precum şi căutări insistente ale formei ideale de funcţionare. Pornind de la aceste idei, concluzia paradoxală la care ajungem este următoarea: de regulă, *idealurile unei societăţi sunt formulate sub presiunile exercitate de criză, pentru rezolvarea stării critice, iar, din momentul în care ea a ajuns la înfăptuirea concretă a idealurilor, trăieşte sub semnul unei crize potenţiale ce treptat, se transformă într-o nouă criză reală.* Cu alte cuvinte, *idealul este implicat, în egală măsură, în declanşarea disfuncţiilor şi crizelor sociale, dar se situează şi la originea depăşirii lor.*

Prin urmare, explicarea apariţiei şi fiinţării ca atare a idealurilor trebuie raportată prea puţin la un complex de circumstanţe socio-umane standardizate. Putem afirma cu certitudine că absenţa idealurilor sugerează o amorfitate socio-umană absurdă şi semnalează un mod existenţial nefiresc, nenatural, neraţional, degradat sau erodat, neuman, în ultimă instanţă.

De asemenea, o altă precizare indubitabilă este aceea că *normalitatea existenţei socio-umane nu este asigurată de prezenţa în sine a idealurilor, ci de valoarea acestora, ea însăşi determinată de prezenţa dimensiunii morale în structura idealurilor.* Moralitatea şi valoarea sunt acelea care fac diferenţa între idealurile autentice şi cele neautentice; abia atributele amintite impun recunoaşterea neîndoielnică a celor dintâi şi aceasta pentru perioade mari de timp. De aceea, „omenirea nu se va dezice niciodată de Arhimede şi de Platon, de Michelangelo şi Shakespeare, de Hegel, de Mozart şi de Goethe, fiindcă asemenea personalităţi celebre şi milioane de anonimi, chiar dacă n-au călătorit cu

nave cosmice şi nu au apărut pe ecranele unor televizoare, au întruchipat în fiinţa lor calităţi şi idealuri superioare ale omului de ieri şi de mâine" (H. Hesse, 1969, p. X). Dinamica idealurilor trebuie evidenţiată, deci, în funcţie de o scală valorică mai mult decât prin raportare la timp şi trecerea lui. Dacă unele idealuri sunt păstrate vreme îndelungată, iar altele se epuizează sau sunt abandonate, acest fapt se produce odată cu conservarea, respectiv cu uzura valorii pe care fiecare o reprezintă.

Actualmente, conştiinţele lucide ar trebui să regrete nu absenţa idealurilor, în genere, ci acceptarea idealurilor false, inautentice sau imorale. Idealurile „de import", xenocentriste ori impuse cu forţa mijloacelor imorale şi-au găsit adeseori adepţi fideli şi consecvenţi; s-a demonstrat astfel faptul că fidelitatea şi consecvenţa, neorientate moral şi valoric, pot deveni păgubitoare dacă nu se transformă în infidelitate şi în inconsecvenţă. Asemenea situaţii sunt imorale, indezirabile; evident, faţă de ele nu există nici motive de regret. A le deplânge echivalează, în ultimă instanţă, cu producerea de „disperări mediocre" (M. Moreau, 1993, p. 103)[1].

Anumite situaţii paradoxale intervin şi în aria problematică a raportului ideal–mijloc–scop. Trei ni se par deosebit de relevante şi interesante.

În primul rând, instituit ca o proiecţie ideatică, idealul tinde să se configureze ca realitate incontestabilă, deşi natura lui este imaterială[2];

---

[1] În acest caz avem de a face cu o mediocritate care provine atât din natura remediilor implicate pentru împlinirea scopurilor / idealurilor (simplele gadget-uri, evaziunea chimică, aservirea la modă etc.), cât şi din inautenticitatea finalităţilor.

[2] Raportul ideal-realitate nu poate fi ocolit de nici o analiză centrată asupra perfecţiunii sau desăvârşirii şi cu atât mai puţin de metafizica idealului. De altfel, P. Andrei susţine că definirea ca atare a idealului integrează raportarea nu doar la valoare şi la scop, ci şi la realitate. Totuşi, în lucrarea noastră am cuprins consideraţii legate în special de relaţia ideal-scop şi ideal-valoare şi am evitat abordarea raportului ideal-realitate într-un capitol de sine stătător pentru că acesta are o poziţie controversată în istoria reflecţiei etice. În legătură cu subiectul amintit, se evidenţiază, de regulă, incompatibilitatea de principiu între cele două determinaţii ale existenţei umane : idealul şi realitatea. Raportul lor este, de pildă, exacerbat în creştinism, ca şi în alte variante ale religiei, şi nuanţat, atenuat printr-o formulare logico-formală şi metafizică în neokantianism. Poziţia neokantienilor în problemă poate fi sintetizată astfel: „esenţa oricărei moralităţi se concentrează în imperativul categoric. [...]. Axul intern al imperativului este functorul deontic trebuie. Or, prin definiţie, *ceea ce trebuie să fie*

energia pe care o degajă şi consecinţele pe care le atrage fac din ideal o forţă comparabilă cu aceea a realităţii brute. Genul de realitate pe care îl întruchipează antrenează un ansamblu de mijloace adecvate prin care idealul se metamorfozează din proiecţie sau posibilitate în forme ale concretului sensibil. *Un ideal din care nu emerg şi variantele instrumentale aferente împlinirii lui rămâne doar o intenţie,* oricât de desăvârşit, de tentant (în sens moral) sau de bun ar fi conţinutul lui. Gânditorii care au avut obsesia sublimului, a elevaţiei şi care, în acelaşi timp, au manifestat – într-o modalitate sau alta – disprețul faţă de acţiune, faţă de instrumentalitatea efectivă, n-au făcut decât să dovedească faptul de a rămâne „suflete frumoase", adică reprezentanţi fideli ai unei false moralităţi[1]. Inautenticitatea moralităţii lor este generată fie de ocolirea

---

nu este, pentru că, dacă ar fi, nu ar mai trebui să fie. Se ajunge, în concluzie, la acest paradox curios: pentru ca să fie, morala doar *trebuie* să fie, pentru că fără acest *trebuie* viaţa nu are dimensiune morală. Se instituie astfel o coexistenţă între o realitate care nu are dimensiune ideală şi un ideal care nu are nicicând o realitate substanţială, ci numai una să-i zicem semantică" (T. Cătineanu, 1987, p. 15).

La fel de reprezentativi pentru aspectul la care ne referim sunt, desigur, filosofii clasici germani Imm.. Kant (pentru care raţiunea practică, în care este încifrat imperativul categoric, este o raţiune reală, iar voinţa bună, asociată raţiunii practice, este o voinţă la fel de reală) şi G. Hegel (prin consideraţiile despre teleologie din *Ştiinţa logicii*).

În filosofia românească interbelică, P. Andrei s-a impus ca exponent al orientării raţionalist-umaniste printr-o analiză originală asupra relaţiei ideal – realitate. Atunci când se referă la ideal, P. Andrei include în mod subtil aserţiuni despre realitate în sensul de realitate socială, globală. În viziunea lui, distincţia netă dintre idealism şi realism este o exagerare nefastă: *idealismul* reduce realul la ideal, atât ca valoare, cât şi ca forţă determinativă, iar *realismul*, sub forma unui materialism mecanicist sau vulgar, procedează invers. Originalitatea poziţiei lui P. Andrei constă în depăşirea planurilor evocate : orice „raport de reducere" a idealului la realitate sau invers trebuie evitat pentru că, de fapt, între realitate şi ideal există un „raport de reciprocitate, dar nu de reductibilitate" (P.Andrei, 1996, p. 32). Conchidem apelând la afirmaţia lui T. Cătineanu : numai flexibilitatea legăturii dintre ideal şi realitate asigură „temeinicia şi caracterul realizabil al idealului" (T. Cătineanu, 1987, p. 22).

[1] Hegel surprindea într-un mod deosebit de plastic aspectul menţionat: „obiectul gol pe care ea [n.n. – conştiinţa] şi-l creează îl umple deci doar cu conştiinţa goliciunii; acţiunea ei este aspiraţia care, în devenirea ei, se pierde numai, şi care nu se regăseşte dincolo de această pierdere şi recădere în sine, decât ca ceva pierdut; în puritatea acestei transparenţe a momentelor ei, ea este un nefericit aşa-zis «suflet frumos», care pâlpâie în sine şi dispare ca un abur fără formă ce se risipeşte în aer" (Hegel, 1965, p. 372).

conținuturilor sau valorilor obiective ca atare, fie de refuzul procesului de realizare (cf. I. Humă, 1981, p. 84), fie de însoțirea, cuplarea ambelor neajunsuri.

În consecință, identificarea și mobilizarea optimă a mijloacelor prin care scopurile/idealurile devin realizabile capătă autoritatea unui *imperativ*. Asumarea conștientă a necesității evidențiate provoacă, însă, tendința de inversare a rolurilor jucate de către scopuri, cu acelea exercitate de către mijloace. Situația paradoxală este evidentă: *mijlocul ajunge să fie el însuși mai important decât scopul sau idealul, transformându-se chiar în ideal ca atare, cu toate că el nu este decât o parte determinată de ideal.*

În al doilea rând, paradoxală este și situația în care agentul uman, deși acordă valoarea corespunzătoare atât scopului, cât și mijlocului, datorită imperativității realizării primului nu exclude utilizarea de căi imorale. Cu toate că orice ideal autentic integrează intim dimensiunea moral-pedagogică este posibil ca înfăptuirea efectivă a acestuia să se bazeze pe mijloace imorale[1]. În astfel de cazuri, consecința directă este producerea eșecului idealului, chiar dacă în momentul formulării lui nimic nu anticipa eșuarea. Privită dintr-o atare perspectivă, evoluția idealului conduce la paradoxul că *moralitatea este o condiție a fundamentării oricărui ideal autentic, dar în procesul trecerii din potențialitate în realitate nu sunt excluse manifestările imorale. Actorii înșiși ajung să își susțină faptele imorale tocmai pe moralitatea idealului lor.*

---

[1] Un exemplu concludent al incoerenței legăturii dintre moralitatea idealului și căile de realizare a lui ne este oferit de experiența regimurilor totalitare. M. Moreau (1993, p. 118) constată că gesturile și vorbele revoluționarului – „funcționar al unei iluzii" – sunt „de o implacabilă mecanicitate în serviciul unui monstru monoton. Dintr-o idee care a fost odinioară demnă de îmbrățișat n-a reușit să extragă decât acte de o sumbră finitudine. Nu există nici o revoluție care să fi putut evita degenerarea în cenușiu. Acolo unde individul e strivit, poporul e tern prin fiecare dintre speranțele sale pierdute, prin fiecare dintre închipuirile sale învinse. Organizarea totalitară se sprijină aproape în întregime pe reducerea la tăcere a vocilor profetice, adică a artiștilor psihologi. Fiindcă aceștia depun mărturie asupra problemelor secrete ale celor mulți. În orice moment un om oarecare, în conflict cu sine ori cu lumea, se poate recunoaște în viziunea unui nebun de luciditate, dar sunt puține șanse să se identifice vreodată cu o sentință doctrinală. Prima sarcină a puterii totalitare e de a suci gâtul psihologiei, motorul spiritului de revoltă și factor al irigării spirituale și nu uită niciodată s-o facă".

În al treilea rând, plină de contradicții apare și împrejurarea referitoare la relația dintre unicitatea conținutului unui ideal (spre exemplu, idealul sfințeniei) și multiplicitatea căilor de accedere/apropriere a aceluiași conținut (vezi paragraful V. 4.c.). Mai mult, chiar atunci când anumite persoane ajung la împlinirea idealului pe o cale comună identică (ca în cazul rugăciunii), experiențele subiective trăite de cei aflați într-o asemenea ipostază se multiplică la rândul lor ca urmare a unicității fiecărei experiențe și capacități umane. Situația paradoxală pe care o delimităm de această dată este aceea că recunoașterea colectivă a unicității (valorii) conținutului unui ideal nu obligă pe autori la adoptarea aceleiași căi de atingere a idealului; chiar și atunci când este vorba despre „idealul idealurilor", „idealul cel mai înalt" și de idealuri colective, indivizii își prezervă în mare parte libertatea personalizării acțiunii de realizare a perfecțiunii.

Ideea unanim acceptată că *idealul exprimă în mod sintetic aspirația umană spre desăvârșire* trebuie întregită și cu un alt aspect: *produs spiritual prin excelență*, idealul poate fi înțeles pornind atât de la conținuturile lui spirituale, cât și de la cele concret-materiale. Ponderea, dominanța unuia sau altuia dintre conținuturi cunoaște o dinamică greu de controlat, atât cu privire la istoria umanității, cât și din perspectiva vieții fiecărei persoane în parte. Potrivit istoriei culturii și civilizației, putem identifica prevalența idealurilor după natura conținuturilor lor pe perioade sau etape mari ale evoluției societății. Astfel, în societățile premoderne indivizii erau seduși preponderent de valorile spirituale, dar erau atrași într-o măsură mult mai mică de mirajul conținuturilor materiale ale idealului. Apropierea de secolul al XX-lea și mai ales veacul ca atare a marcat o schimbare a distribuției conținuturilor idealului; omul modern și contemporan pare să fi preferat/ să prefere perfecțiunea universului lucrurilor, considerând superlativele lumii materiale drept indicatori ai realizării propriei desăvârșiri. Prin urmare, în „epoca postdatoriei" din societățile postmoraliste descrise de Lipovetsky (1996), *dominante sunt „valorile narcisic-hedoniste ale fericirii personale, intimiste și materialiste*" (V. D. Vlădulescu, 1996, p. 10). De altfel, instituirea preponderențelor anterioare constituie motivul pentru care se regretă absența tipului „clasic" al idealului, acela care exprimă căutarea

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

perfecțiunii în plan spiritual[1]. Ideea că viața are sens, că rostul se dovedește veritabil doar fiind căutat și descoperit, este aplicabilă și respectabilă dacă se vor reduce la tăcere „toate apelurile facilității", dacă se va distruge „dispozitivul iluzionist pus în mișcare de mass-media" și dacă se va „încheia" cu „propovăduitorii renunțării". M. Moreau (1993, p. 103) consideră că „abia atunci, sub dubla grație a surdității voluntare și a singurătății restaurate, am avea oarecari șanse de a însufleți dorința noastră de a devansa fatalitatea morții prin acte a căror intensitate însăși ne consolează că trebuie să murim".

Pe ansamblu, din observațiile anterioare se conturează, de asemenea, un paradox: *la dimensiuni istorice, evoluția culturală și civilizatorie a omului, implicit a șanselor de împlinire a idealurilor, nu a determinat perfecționarea apropierii de esența spirituală a idealului, ci, dimpotrivă, a generat o involuție, o deturnare către conținuturile auxiliare, grosiere și materiale care, finalmente, superficializează noțiunea de ideal.*

*

* *

Variantele paradoxale implicate în instituirea și funcționarea idealului sunt extrem de numeroase. Nici nu s-ar putea altfel atât timp cât omul, cel puțin în plan spiritual, are libertate și astfel dispune de posibilitatea de a relativiza valoarea lucrurilor, actelor, trăirilor, aspirațiilor etc. Receptarea individualizată și personalizată a valorilor, a idealului determină manifestarea și păstrarea, conservarea în ansamblul umanității a unor componente și funcții alături de/împreună cu opusele lor; ceea ce este bine, drept, frumos etc. pentru unii indivizi se dovedește a fi rău, nedrept, urât pentru alții și – în împrejurări determinate – chiar pentru aceiași indivizi.

---

[1] Dacă punem în relație etapele vieții individului și conținuturile idealurilor adoptate de el, ajungem la următoarea concluzie: ființa umană este animată în tinerețe de idealuri cu dominantă spirituală; pe măsură ce înaintează în vârstă, aceasta optează pentru conținuturile materiale, pentru ca la vârsta senectuții să reconsidere valoarea spirituală a idealului. Așa s-ar explica de ce foarte mulți indivizi de vârsta a treia devin practicanți religioși după ce, anterior, fuseseră atei și materialiști.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Idealul a apărut ca răspuns la tot felul de neputințe sau de aspirații, dorințe, speranțe, dar și ca replică la inconsecvența evaluărilor efectuate de oameni. Fiind o valoare de sinteză, idealul presupune o judecată suplimentară, proporționată de numărul dimensiunilor lui. De aceea, comparativ cu valorile obișnuite, idealul se dovedește a fi mult mai stabil atât pentru viața individului, cât și pentru cea a grupului. Relativa stabilitate și reproducere a idealului nu înseamnă altceva decât o formă prin care omul își exprimă trebuința de a avea siguranță, de a duce o viață ordonată. Ordinea poate fi impusă din sfera individului ori a grupului sau poate fi consimțită și asumată, cazul ultim având darul de a-l face pe om să se simtă puternic și prețuit de cei din mediul său.

Din perspectiva nevoii de apreciere și de recunoaștere din partea celorlalți, individul comunică cu ei, intră într-un schimb prelungit de „bunuri" culturale, primește de la comunitari și pune la dispoziția lor propriul univers. Între ofertele pe care și le fac, părțile includ ceea ce reprezintă maximele realizărilor lor, precum și imaginile desăvârșirilor pe care și le-au propus spre înfăptuire sau pe care sunt pe cale de a le transpune în realitate. *Individului normal nu-i rămâne decât a-și propune să înfăptuiască un ideal prin care sieși își procură „confort" maxim, iar celor din jur (măcar) nu le provoacă răul, nu le atrage oprobriul. Așa se explică de ce orice ideal trebuie să conțină dimensiunea morală și de ce, prin aceasta, fiecare instituire ideală își asigură dimensiunea pedagogică.*

Prin corelativitatea celor două dimensiuni ale idealului, viața individuală și colectivă își procură două stări ideale: ordine instituită de progres și armonie morală.

BCU IASI/CENTRALA

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Bibliografie generală

Biblia, 1998, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti.

Cugetări greceşti, 1981, Editura Albatros, Bucureşti.

DEX, 1984.

Dictionnaire de la philosophie, 1964, Larousse, Paris.

Dictionnaire encyclopédique illustré, f.a., Armand Colin, Paris.

Dicţionar de filosofie, 1978, Editura Politică, Bucureşti.

Dicţionar enciclopedic, 1999, volumul 3, Editura Enciclopedică, Bucureşti.

„Etica şi embrionul", în *Sinteza*, nr. 77/1988; se consemnează opiniile specialiştilor: Lewis Lapham, Nancy Neveloff Dubler, Thomas H. Murray, Jeremy Rifkin, Lee Salk.

Filosofie contemporană, f.a., Editura Garamond, Bucureşti, texte alese, traduse şi comentate de Alexandru Boboc şi Ioan N. Roşca.

International Review of Education, 1980, Special Number, *Problems of Teaching Moral Values in a Changing Society*, vol. XXVI, nr.2.

Învăţătorul român contemporan şi destinul neamului nostru, 1939, Tipografia Alexandru Terek, Iaşi.

Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie,1997, Editura Litera, Chişinău.

Libertăţile academice şi autonomia universitară, 1992, UNESCO, Comisia Naţională a României.

Metodologia formării continue a personalului didactic din învăţământul preuniversitar, 1998, M.E.N.

Mic dicţionar enciclopedic, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti.

Modernizarea învăţământului superior, 1973, Ministerul Educaţiei şi Învăţământului, Institutul de Ştiinţe Pedagogice, Bucureşti.

BCU CLUJ / UNIVERSITY LIBRARY

Patericul – 1993, Alba Iulia, Episcopia Ortodoxă Română, Alba Iulia.
Rapport final, 1980, UNESCO, Colloque international sur l'évolution des contenus de l'éducation générale au cours des deux prochaines décennies, Paris, juillet 1980, Editura 80/ Conf. 803/7.
Reuniunea experților asupra școlii și educației morale în fața imperativelor lumii contemporane, 1978, UNESCO, Paris.
Reuniunea experților asupra școlii și educației morale în fața imperativelor lumii contemporane, 1978, UNESCO, Raport final, Sofia, 24-29 aprilie.
321 de vorbe memorabile ale lui P. Țuțea, 1993, cu o prefață de G. Liiceanu, Ed. Humanitas, București.
Abèlard – 1994, *Etica*, Editura Paideia, București.
Achimescu, N. – 1998, *Istoria și filosofia religiei la popoarele antice*, Editura Junimea, Iași.
Adămuț, A.I. – 1997, *Literatură și filosofie creștină*, vol. I, Editura Fides, Iași.
Afloroaei, Șt. – 1993, *Întâmplare și destin*, Institutul European, Iași.
Aiftincă, M. – 1994, *Valoare și valorizare*, Editura Academiei Române, București.
Albu, G. – 1996, „Educația în fața vieții veșnice", în *Revista de Pedagogie*, nr. 1-6.
Andrei, P. – 1973, *Opere sociologice*, vol. IV, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București.
Andrei, P. – 1996, *Despre ideal. Despre fericire. Valorile estetice și teoria empatiei*, Editura Ankarom, Iași.
Antohi, S. – 1991, *Utopica. Studii asupra imaginarului social"*, Editura Științifică, București.
Antohi, S. – 1994, *Civitas imaginalis. Istorie și utopie în cultura română*, Editura Litera, București.
Antonesei, L. – 1996, *Paideia. Fundamentele culturale ale educației*, Editura Polirom, Iași.
Antonie de Suroj – f.a., *Școala rugăciunii*, Sfânta Mănăstire Polovraci.
Aristotel – 1965, *Metafizica*, Editura Academiei Române, București.
Aristotel – 1969, *Despre suflet*, Editura Științifică, București.

BCU ALEXANDRU IOAN CUZA UNIVERSITY LIBRARY

Aristotel – 1988, *Etica Nicomahică*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti.
Augustin – 1994 a, *De magistro*, ediţie bilingvă, Editura Humanitas, Bucureşti.
Augustin – 1994 b, *Mărturisiri*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti.
Ausubel, D. P., Robinson, F. G. – 1981, *Învăţarea în şcoală. O introducere în psihologia pedagogică*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti.
Bacon, F. – 1976, *Despre înţelepciunea anticilor*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti (studiu introductiv – Al. Posescu).
Balaci, A. – 1997, *Mic dicţionar mitologic greco-roman*, Editura Mondero, Bucureşti.
Balandier, G. – 1990, „La demande d'éthique", în *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. LXXXVIII.
Balotă, N. – 1976, *Arte poetice ale secolului XX. Ipostaze româneşti şi străine*, Editura Minerva, Bucureşti.
Banu, I. – 1977, *Sistemul filosofic al lui Aristotel*, Editura Universităţii, Bucureşti.
Barbu, N. I. – 1983, „Studiu", în *Legendele Olimpului. Eroii*", vol. 2, repovestite de Al. Mitru, Editura Ion Creangă, Bucureşti.
Bădărău, D. – 1965, „Studiul introductiv", în Aristotel, *Metafizica*, Editura Academiei Române, Bucureşti.
Bădiliţă, C. – 1997 a, „Prefaţă", în P. Hadot, *Ce este filosofia antică?*, Editura Polirom, Iaşi.
Bădiliţă, C. – 1997 b, *Sacru şi melancolie*, Editura Amarcord, Timişoara.
Bădiliţă, C. – 1999, *Platonopolis sau Împăcarea cu filosofia*, Editura Polirom, Iaşi.
Bejan, D. – 1995, *Bucuriile suferinţei*, Cartea Moldovei, Chişinău.
Bejan, P. – 1999, *Istoria semnului în patristică şi scolastică*, Editura Fundaţiei „Axis", Iaşi.
Bernier, J., Pierrulewicz J. – 1997, *La psychométrie*, Montreal, Paris, Casablanca, Gaetan Morin, éditeur.
Bîrzea, C. – 1976, *Reforme de învăţământ contemporan. Tendinţe şi semnificaţii*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti.
Bîrzea, C. – 1982, *La pédagogie du succes*, P.U.F, Paris.

Blaga, L. – 1983, *Opere*, vol. 1, Editura Minerva, Bucureşti.
Blaga, L. – 1985, *Opere filosofice*, vol. 9, Editura Minerva, Bucureşti.
Bobică, N., N. – 1993, *Filosofia în căutarea absolutului*, Editura Unirea, Iaşi.
Boboc, A. – 1969, „Studiu introductiv", în Aristotel, *Despre suflet*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti.
Boboc, A. – 1978, „Aporetica la Aristotel: semnificaţii şi deschideri în istoria
Boboc, A. – 1994, „Note şi comentarii", în E. Husserl, *Filosofia ca ştiinţă riguroasă*, Editura Paideia, Bucureşti.
Boboc, A. – 1995, *Filosofia contemporană. Orientări şi stiluri de gândire semnificative*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti.
Boboc, A. – f.a., „Notă introductivă" la N. Hartmann, „Etica: introducere", în
Bogdan, E., Bogdan, A. – 1941, *Etica pentru clasa a VIII-a secundară*, Editura ziarului „Universul", Bucureşti.
Bonnard, A. – 1969, *Civilizaţia greacă*, vol. 3, Editura Ştiinţifică, Bucureşti.
Borella, J. – 1995, *Criza simbolismului religios*, Editura Institutului European, Iaşi.
Botezatu, P. – 1971, *Valoarea deducţiei*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti.
Botezatu, P. – 1976, *Preludiul ideii de libertate*, Editura Junimea, Iaşi.
Bourdieu, P. – 1984, *Homo Academicus*, Editura Minuit, Paris.
Bruckner, P. – 1998, *Tentaţia inocenţei*, Editura Nemira, Bucureşti.
Brune, F. – 1996, *Fericirea ca obligaţie*, Editura Trei, Bucureşti.
Bruner, S. J. – 1970, *„Procesul educaţiei intelectuale"*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti.
Buga, I. – 1992, *Pastorala*, Editura Internaţional Scorpion, Bucureşti.
Buga, I. – 1994, *Minipatrologie contemporană*, Editura Symbol, Bucureşti.
Bulimar, M. T. – 1998, *Seducţia aparenţei sau civilizaţia*, Editura Junimea, Iaşi.
Bunescu, Gh. – 1998, *Şcoala şi valorile morale*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti.

BCU IAŞI UNIVERSITY LIBRARY

Bunescu, V. – 1995, *Învățare deplină. Teorie și practică*, Editura Didactică și Pedagogică, București.
Burckhardt, J. – 1969, *Cultura Renașterii în Italia*, Editura pentru Literatură, București.
Cabasila, N. – f.a., *Despre viața în Hristos*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București.
Cacovean, Șt. – 1971, „Eminescu la București, în anul 1869/69", în volumul *Amintiri despre Eminescu*, antologie și ediție îngrijită de Ion Popescu, Editură Junimea, Iași.
Calinic Botoșăneanul – 1999, *Tanatologie și nemurire*, Editura Cantes, Iași.
Calvert, P. – 1998, *Revoluție și contrarevoluție*, Editura Du Style, București.
Camus, A. – 1962, *Carnets*, Gallimard, Paris.
Caplow, T. – 1971, *Deux contre un*, Paris.
Carlyle, Th. – 1996, *Cultul eroilor*, Editura Institutului European, Iași.
Carpov, M. – 1998, „Discurs despre metodă", în Paul Zumthor, *Babel sau nedesăvârșirea*, Editura Polirom, Iași.
Cârstoiu, I. – 1996, *Desăvârșirea creștină în epistolele Sfântului Apostol Pavel*, Editura Bucura – Mond, București.
Cassirer, E. – 1994, *Eseu despre om*, Editura Humanitas, București.
Călinescu, G. – 1981, „Specificul național", în *„Aesthetis carpato-dunărean*, Editura Minerva, București.
Cătineanu, T. – 1987, *Elemente de etică. Problematica fundamentală*, volumele 1 și 2, Editura Dacia, Cluj-Napoca.
Chateaubriand, R. – 1998, *Geniul creștinismului*, Editura Anastasia, București.
Chevalier, J., Gheerbrant, A. – 1995, *Dicționar de simboluri*, volumul 2, Editura Artemis, București.
Ciomac, Em. – 1974, *Poeții armoniei*, ediția a II-a, îngrijită de Silviu Gavrilă, București
Cioran, E. M. – 1988, *Eseuri*, Editura „Cartea Românească", București.
Clement Alexandrinul – 1982, *Scrieri*, Partea întâi, note de Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București.

Clement Alexandrinul – 1984, *Stromate*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti.
Clément, E., Demonque, Ch., Hansen-Love, L., Kahn, P. – 1999, *Filosofia de la A la Z. Dicţionar enciclopedic de filosofie*, Editura ALL, Bucureşti.
Cleopa, I. – 1999, *Valoarea sufletului*, Editura Bunavestire, Bacău.
Codrescu, Th., Gusti, D. – 1861, *Manual de catehism moral şi social al omului creştin pentru şcoalele începătoare*, Tipografia Bucumului Romanu, Iaşi.
Collinson, D. – 1999, *Mic dicţionar de filosofie occidentală*, Editura Nemira, Bucureşti.
Coman, I., G. – 1995, *Probleme de filosofie şi literatură patristică*; cuvânt înainte de Patriarhul Teoctist, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti.
Comănescu, I. – 1991, „Reconsiderări necesare în problematica educaţiei morale", în *Revista de Pedagogie*, nr. 7-8.
Comenius, J. A. – 1970, *Didactica magna*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti.
Comte, A. – 1999, *Discurs asupra spiritului pozitiv*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti.
Constantin, M. – 1981, *Ethos elenistic – cunoaştere şi libertate*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti.
Cornea, A. – 1986, „Interpretare la Republica", în Platon, *Opere*, vol. 5, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti.
Corneanu, N. – 1984, *Studii patristice. Aspecte din vechea literatură creştină*, Timişoara.
Cornelius, H., Faire, S. – 1996, *Ştiinţa rezolvării conflictelor*, Editura Ştiinţă şi Tehnică, Bucureşti.
Covey, St. – 1995, *Eficienţa în 7 trepte sau Un abecedar al înţelepciunii*, Editura ALL, Bucureşti.
Cozma, C. – 1994, „Idealul educaţional sub semnul sophia-ei", în *Revista de Pedagogie*, nr. 8-10.
Crainic, N. – 1993, *Sfinţenia – împlinirea umanului*, Editura Trinitas, Iaşi.

Cristea, S. – 1995, „Nostalgia pedagogiei orale", în V. Bunescu, *Învățarea deplină. Teorie și practică*, Editura Didactică și Pedagogică, București.
Cristea, S. – 1998, *Dicționar de termeni pedagogici*, Editura Didactică și Pedagogică, București.
Cucoș, C. – 1995, *Pedagogie și axiologie*, Editura Didactică și Pedagogică, București.
Cucoș, C. – 1996, *Educația religioasă. Conținut și forme de realizare*, Editura Didactică și Pedagogică, București.
Dalai, Lama – 2000, *Etica noului mileniu*, cuvânt înainte de C-tin Zlibuț-Jacotă, Editura Științifică, București.
Damaschin, I. – 1938, *Dogmatica*, București.
Didier, J. – 1996, *Dicționar de filosofie*, Editura Univers Enciclopedic, București.
Dilthey, W. – 1947, „Origine et développement de l'hérméneutique", în *Le monde de l'Esprit*, I, Paris, apud Paul Ricœur, *Eseuri de Hermeneutică*, Editura Humanitas, 1995.
Dima, T. – 1978, *Între prudență și eroare*, Editura Junimea, Iași.
Dima, T. (coord.) – 2001, *Petre Andrei și modelul intelectual în cultura română. 110 ani de la nașterea lui Petre Andrei*, Editura Cantes, Iași.
Dogaru, V. – 1982, *Eminescu – muzician al poeziei, Enescu – poet al muzicii*, Editura I. Creangă, București.
Drăgan, I., Petroman, P., Mărgineanu, D. – 1992, *Educația noastră cea de toate zilele*, Editura Eurobit, Timișoara.
Drăghicescu, D. – 1907, *Din psichologia poporului român*, Librăria Leon Alcalay, București.
Drăghicescu, D. – 1914, *De l'idéal créateur*, Editura Alclan, Paris.
Drăgoi, E. – 1999, *Sfinții și pedagogia mântuirii*, Editura Sofia, București.
Dumea, Cl. – 1999, *Memento Mori*, Editura Buna Vestire, Iași.
Dumézil, G. – 1993, *Mit și epopee*, Editura Științifică, București.
Dumitrescu, P. – 1975, *Conceptul de filosofie la P.P. Negulescu*, Editura Junimea, Iași.

Dumitrescu, P. – 1993, „Orizontul moral în gândirea lui P.P. Negulescu", în I. Grigoraș (coord.), *Statutul universal și specific al valorii morale*, Editura Universitatea „Al. I. Cuza", Iași.
Dumitrescu-Codreanu, L. – 1987, *De la Sisif la Prometeu*, Editura Politică, București.
Dumitriu, A. – 1990, *Homo universalis*, Editura Eminescu, București.
Dumitriu, A. – 1992, *Philosophia mirabilis*, Editura Fundației Culturale Române, București.
Durkheim, E. – 1991, *De la division du travail social*, Presses Universitaires de France, Paris.
Efrem Sirul – 1996, *Cuvinte către monahi*, Editura Anastasia, București.
Eliade, M. – 1978, *„Aspecte ale mitului"*, Editura Univers, București.
Eliade, M. – 1992, *Tratat de istorie a religiilor*, Editura Humanitas, București.
Epictet – 1977, *Manualul*, Editura Minerva, București.
Evdokimov, P. – 1995, *Femeia și mântuirea lumii*, Editura Asociației Christiana, București.
Evdokimov, P. – 1996, *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*, Editura Polirom, Iași.
Febvre, L. – 1953, *Combats pour l'histoire*, Paris.
Fecioru, D. – 1982, „Notele preliminare", în Clement Alexandrinul, *Scrieri, Partea întâi*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București.
Ferry, L. – 1997, *Homo aestheticus*, Editura Meridiane, București.
Florescu, R. – 1979, „Schliemann – omul și arheologul", în H. Schliemann, *Pe urmele lui Homer*, vol. 1, Editura Meridiane, București.
Frenkian, A. – 1969, *Înțelesul suferinței umane la Eschil, Sofocle și Euripide*, Editura pentru Literatură Universală, București.
Gagné, R. M. – 1973, *Condițiile învățării*, Editura Didactică și Pedagogică, București.
Galbraith, J. K. – 1997, *Societatea perfectă. La ordinea zilei: binele omului*, Editura Eurosong & Book.
Gauthier-Jolif, R. A. – 1910, *Aristote. L'Éthique à Nicomague*, vol. 1, Paris.
Gavoty, B. – 1955, *Les souvenirs de Georges Enesco*, Paris.

Gavrilă, V. – 1999, *Postul mare pe înțelesul tuturor*, Editura România creștină.
Găvănescul, I. – 1893, *Etica*, București.
Găvănescul, I. – 1904, *Ființa și menirea universităților*, Iași.
Găvănescul, I. – 1907, *Principiile educației moderne și funcțiunea „Seminarelor pedagogice universitare"*, Editura Minerva, București.
Găvănescul, I. – 1913, *Să fim gata!*, București.
Găvănescul, I. – 1921, *Curs de Pedagogie. Pedagogia generală*, ediția a II-a, Editura Cartea Românească, București.
Găvănescul, I. – 1922, *Etica*, Institutul de Arte Grafice, Viața Românească, Iași.
Găvănescul, I. – 1928 a, *Etica pentru școlile secundare*, Editura Librăriei „Universala", Alcalay.
Găvănescul, I. – 1928 b, „Învățământul educativ în cadrul educației complete și al organizației", în *Buletinul Seminarului Pedagogic Universitar*, Iași, nr.6.
Găvănescul, I. – 1929-1930, *Manual de instrucție și educație morală – pentru școlile secundare*, ediția a II-a, Editura Librăriei „Universala", Alcalay, București.
Găvănescul, I. – 1930-1932 a, „Bazele științifice ale unei doctrine pedagogice. Concretizarea ei în o instituție culturală și legăturile ei cu viața", în *Buletinul Seminarului Pedagogic Universitar*, Iași, *„Revistă de Pedagogie–Filosofie–Științe–Litere"*, nr. 8.
Găvănescul, I. – 1930-1932 b, „Pentru educația morală. Organizarea de mijloace", în *Buletinul Seminarului Pedagogic Universitar*, Iași, *„Revistă de Pedagogie–Științe–Litere"*, nr. 8.
Găvănescul, I. – 1995, *Texte pedagogice alese*, îngrijirea ediției, note și comentarii de L. Stan Editura Spiru Haret, Iași.
Găvănescul, I. – f.a., *Cum s-a stabilit unitatea de doctrină în activitatea Seminarului Pedagogic.*
Gheorghe, G. – 1982, *Mitul potopului. Inadvertențe în interpretarea religioasă*, Editura Științifică și Enciclopedică, București.
Gheorghiu, V. – 1999, *Cum am vrut să mă fac sfânt*, Editura Deisis, Sibiu.

Ghibu, O. – 1944, *Puncte cardinale pentru o concepţie românească a educaţiei*, Institutul de arte grafice „Dacia Traiana", Sibiu.
Gilson, E. – 1995, *Filosofia în Evul Mediu*, Editura Humanitas, Bucureşti.
Gînju, T. – 1981, *Discurs despre morală*, Editura Junimea, Iaşi.
Goff, J. – 1999, *Omul medieval*, postfaţă de Alex. Florin Platon, Editura Polirom, Iaşi.
Gomparez, Th. – 1910, *Les penseurs de la Grèce*, trad. fr., vol. 2, Paris.
Gracián, B. – 1994, *Cărţile omului desăvârşit*, Editura Humanitas, Bucureşti.
Graf, A. – 1997, *Marile curente ale filosofiei antice*, Editura Institutului European, Iaşi.
Greich, J. – 1993, „Ethique et-ontologie. Quelques considerations «hypocritiques»", în *Emmanuel Levinas, L'éthique comme philosophie première*, Les edition du Cerf, Paris.
Grenier, H. – 1995, *Marile doctrine morale*, Editura Humanitas, Bucureşti.
Grigoraş, I. – 1993, „Omenia – sens universal şi specific românesc", în I. Grigoraş, C. Cozma (coord.), *Statutul universal şi specific al valorii morale*, Editura Universităţii „Al. I. Cuza", Iaşi.
Grigoraş, I. – 1999, *Probleme de etică*, Editura Universităţii „Al. I. Cuza", Iaşi.
Grigoraş, I. (coord.) – 1993, *Statutul universal şi specific al valorii morale*, Editura Universităţii „Al. I. Cuza", Iaşi.
Grigore de Nyssa – 1998, *Viaţa Sfintei Macrina*, Editura Amarcord, Timişoara.
Grigorie cel Mare (Dialogul) – 1996, *Cartea regulei pastorale*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti.
Grimal, P. – 1978, *Sénèqueo u la conscience de l'Empere*, Paris.
Gusdorf, G. – 1996, *Mit şi metafizică*, Editura Amarcord, Timişoara.
Gusti, D. – 1945, „Prefaţă", în P. Andrei, *Filosofia valorii*, Bucureşti.
Gusti, I., Zamfirescu, I. – 1939, *Elemente de etică pentru clasa a VIII-a secundară*, Editura Scrisul Românesc, Craiova - Bucureşti.
Guţu, G. – 1944, *L. An. Seneca. Viaţa, timpul şi opera morală*, Casa Şcoalelor, Bucureşti.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Guțu, G. – 1970, *Publius Vergilius Maro. Studiu literar*, Editura Univers, București.
Hamelin, O. – 1920, *Le système d'Aristotel*, Paris.
Hartmann, N. – 1926, *Ethik*.
Hartmann, N. – 1935, *Ethik*, 2., Aufl, Walter de Guyter und Co., Berlin und Leipzig.
Havârneanu, C. – 2000, *Metodologia cercetării în științele sociale*, Editura Erota, Iași.
Hegel, G. W. F. – 1963, 1964, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. 1, Editura Academiei Republicii Populare Române, București.
Hegel, G. W. F. – 1965, *Fenomenologia spiritului*, Editura Academiei Române, București.
Hegel, G. W. F. – 1968, *Prelegeri de filosofie a istoriei*, Editura Academiei Române, București.
Hegel, G.W. F. – 1969, *Principiile filosofiei dreptului*, Editura Academiei Române, București.
Heidegger, M. – 1988, *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, București.
Heilbroner, R., L. – 1994, *Filosofii lucrurilor pământești*, Editura Humanitas, București.
Herbart, J. F. – 1976, *Prelegeri pedagogice*, Editura Didactică și Pedagogică, București.
Hersch, J. – 1994, 1997, *Mirarea filosofică. Istoria filosofiei europene*, Editura Humanitas, București.
Herzen, A., I. – 1952, „Diletantismul în știință", în *Opere filosofice alese*, vol. 1, București.
Hesiod – 1957, *Munci și zile*, traducere Ștefan Bezdechi, Editura Științifică, București.
Hesiod – 1973, *Opere*, Editura Univers, București.
Hesse, H. – 1969, *Jocul cu mărgele de sticlă*, Editura pentru Literatură Universală, București.
Hondt, J. – 1968, *Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*, Presses Universitaires de France, Paris.
Huizinga, J. – 1977, *Homo ludens*, Editura Univers, București.
Humă, I. – 1981, *Conștiință și moralitate*, Editura Junimea, Iași.
Humă, I. – 1991, *Filosofie. Ontologie generală*, Editura „Asachi", Iași.

Humă, I. – 1992, *Introducere în filosofie*, Editura Fundației „Chemarea", Iași.
Hume, D. – 1987, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, Editura Științifică și Enciclopedică, București.
Husserl, E. – 1994, *Filosofia ca știință riguroasă*, Editura Paideia, București.
Iacob, L. – 1981, *Privire către și pentru noi înșine*, Editura Științifică și Enciclopedică, București.
Ianoși, I. – 1978, *Estetica*, Editura Didactică și Pedagogică, București.
Ieronim – 1997, *Despre bărbații iluștri și alte scrieri*, Editura Paideia, București.
Ignațiu de Loyola – 1996, „*Exerciții spirituale*", Editura Polirom, Iași.
Imbert, F. – 1987, *La question de l'ethique dans le champ éducatif*, Collection Matrice.
Ioan Scărarul – 1992, *Scara*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București.
Ionescu, I., Stan, D. – 1997, *Elemente de sociologie*, vol. 1, Editura Universității „Al. I. Cuza", Iași.
Ionescu, Nae – 1991, *Curs de metafizică*, Editura Humanitas, București.
Iorga, N. – 1936, „Originea, firea și destinul neamului românesc", în *Enciclopedia României*, vol. 1.
Iorga, N. – 1944, *Generalități pentru scrierea istoriei*, ediția a III-a, București.
Iorgu, I., D. – 1989, „Introducere", în Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri – partea a II-a*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București.
Iurescu, M., - 1993, „Câteva aspecte ale perenității valorilor", în *Studii și cercetări. Filosofie și științe socio-umane*, Suceava.
Iurescu, M., Maxim, S. T. – f.a., „Dimensiunea morală în fundamentarea sistemului de valori al societății post-totalitare", în *Analele Universității Ștefan cel Mare*, Suceava, anul III, vol. I.
Jalbă, C-tin. – 1980, *Romanul lui G. Călinescu*, Editura Minerva București.
Jankélévitch, V. – 1997, *Paradoxul moralei*, Editura Humanitas, București.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Jaspers, K. – 1995, *Oamenii de însemnătate crucială*, Editura Paideia, Bucureşti.
Jinga, I., Negreţ, I. – 1994, *Învăţarea eficientă*, Editura Editis, Bucureşti.
Joiţa, E. – 1999, *Pedagogia. Ştiinţa integrativă a educaţiei*, Editura Polirom, Iaşi.
Joja, Ath. – 1971, *Logos Architékton*, Editura Dacia, Cluj-Napoca.
Joja, Ath. – 1978, *Filosofie şi cultură*, Editura Minerva, Bucureşti.
Jonas, H. – 1993, *Le principe Responsabilité*, Cerf, Paris.
Jung, C., G. – 1997, *Tipuri psihologice*, Editura Humanitas, Bucureşti.
Kant, I. – 1943, *Începutul probabil al istoriei omenirii*, Casa Şcoalelor, Bucureşti.
Kant, I. – 1972, *Critica raţiunii practice*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti.
Kant, I. – 1994, *Bazele metafizicii moravurilor*, Editura Antet, Bucureşti.
Kant, I. – 1999, *Metafizica moravurilor*, Editura Antaios, Bucureşti.
Katsimanis, K. S. – 1977, *Etude sur le rapport entre le Beau et le Bien chez Platon*, Lille.
Kearney, R. – 1993, „Postmodernisme et imagination éthique", în *Emmanuel Levinas – L'éthique comme philosophie premierè*, Les editions du Cerf, Paris.
Kernbach, V. – 1983, *Dicţionar de mitologie generală*, Editura Albatros, Bucureşti.
Kirkpatrick, E. A. – 1921, *Bazele studiului copilului*, Bucureşti.
Kraus, W. – 1997, *Urmele paradisului. Despre idealuri*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti.
Labriolle, P. – 1924, *Histoire de la Littérature latine chrétienne*, Paris.
Lacey, A. R. – 1996, *A dictionary of philosophy*, London – New York.
Laertios, D. – 1963, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, Editura Academiei Republicii Populare Române Bucureşti.
Landsheere V. şi G. – 1979, *Definirea obiectivelor educaţionale*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti.
Landsheere, V. – 1976, *La formation des enseignants demain*, Paris Casterman..
Lavelle, L. – 1951, 1955, *Traité de valeurs*, volumele I-II, Presses Universitaires de France, Paris.
Lazu, R. – 1998, „Filosofie şi sfinţenie", în Grigore de Nyssa, *Viaţa Sfintei Macrina*, Editura Amarcord, Timişoara.

Liiceanu, G. – 1986, „Utopia intelectului şi utopia filosofiei", în *Dialog*, nr. 115-116.
Liiceanu, G. – 1993, „Prefaţă", în volumul *321 de vorbe memorabile ale lui P. Ţuţea*, Editura Humanitas, Bucureşti.
Lipovetsky, G. – 1983, *L'Ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard.
Lipovetsky, G. – 1996, *Amurgul datoriei*, Editura Babel, Bucureşti.
Locke, J. – 1971, *Câteva cugetări asupra educaţiei*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti.
Losski, N. – 1997, *Condiţiile binelui absolut. Bazele eticii*, Editura Humanitas, Bucureşti.
Luca, Th. – 1998, *Ghidul gazdei perfecte*, Editura Humanitas Bucureşti.
Machiavelli, N. – 1995, *Principele*, Editura Minerva, Bucureşti.
Macintyre, A. – 1998, *Tratat de morală. După virtute*, Editura Humanitas, Bucureşti.
Maiorescu, T. – 1981, *Scrieri din tinereţe, 1858-1862*, Editura Dacia, Cluj-Napoca.
Malinovski, B. – f.a., *Une théorie scientifique de la culture*, Paul-Painlevé, Paris.
Marcu, F., Maneca, C. – 1986, *Dicţionar de neologisme*, ediţia a III-a, Editura Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti.
Marga, A., Muscă, V. (coord) – 1982, *Teme hegeliene*, Editura Dacia, Cluj-Napoca.
Marin, C. – 1993, *L. An. Seneca – filosofia stoică ca parenetică – praeceptiva pars*, Editura Universităţii Al. I. Cuza, Iaşi.
Marinescu-Himu, M. – 1981, „Cuvânt înainte", în *Cugetări greceşti*, Editura Albatros, Bucureşti.
Marrou, I.H. – 1997, *Istoria educaţiei în antichitate*, volumul I şi II, Editura Meridiane, Bucureşti.
Martinus de Bracara – 1995, *Opere morale*, Editura „Alter Ego Cristian", Galaţi.
Maslow, A. H. – 1970, *Motivation and Personality*, Harper and Rew.
Matheson, R. – 1971, *L'Homme qui rétrécit*, Denoël.
Maxim Mărturisitorul – 1983, *Ambigua*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Maxim, S. T. – 1993, „Dimensiunea morală în structura acțiunii sociale", în *Statutul universal și specific al valorii morale*, Editura Universității Al. I. Cuza, Iași.
Maxim, S. T. – 1999, *Conștiința morală*, Editura Junimea, Iași.
Mărculescu S. – 1994, „Introducere. Mijloace omenești și mijloace divine: o perspectivă integratoare", în Baltasar Gracián, *Cărțile omului desăvârșit*, Editura Humanitas, București.
Mărgineanu, N. – 1969, *Sub semnul omeniei*, Editura pentru Literatură, București.
Mihu, A. – 1992, *Introducere în sociologie*, Editura Dacia, Cluj-Napoca.
Miroiu, A. – 1995, „Ambiții și speranțe ale eticii aplicate", în vol. *Etica aplicată*, Editura Alternative, București.
Mitru, Al. – 1983, *Legendele Olimpului. Eroii*, Note, Editura I. Creangă, București.
Mladin, N. – f.a., *Prelegeri de mistică ortodoxă*.
Moesiodax, I. – 1974, *Tratat despre educația copiilor sau Pedagogia*, Editura Didactică și Pedagogică, București.
Moncho-Pascual, J., R. – 1972, *La unidad de la vida moral según Aristóteles*, Valencia, apud Stella Petecel, „Comentarii", în Aristotel, *Etica Nicomahică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988.
Montaigne, M. – 1966, *Eseuri*, vol. 1, Editura Științifică, București.
Moore, G. E. – 1997, *Principia ethica*, Editura DU Style, București.
Morar,V. – 1998, „Necesitatea virtuții", în A. Comte-Sponville, *Mic tratat al marilor virtuți*, Editura Univers, București.
Moreau, M. – 1993, *Discurs contra piedicilor*, Editura Libra, București.
Moshu, I. – 1991, *Limonariu sau livada duhovnicească*, Alba-Iulia.
Munteanu, R. – 1977, *Lecturi și sisteme*, Editura Eminescu, București.
Mureșan, V. – 1995, „Scurtă istorie a filosofiei analitice", în V. Mureșan (ed.), *Valorile și adevărul moral*, Editura Alternative, București.
Mureșan, V. (editor) – 1995, *Valorile și adevărul moral*, Editura Alternative, București.
Muscă, V. – 1982, „Hegel și istoria germană", în Andrei Marga și Vasile Muscă (coord.), *Teme hegeliene*, Editura Dacia, Cluj-Napoca.
Nagel, Th. – 1994, *Oare ce înseamnă toate astea? – o foarte scurtă introducere în filosofie*, Editura ALL, București.

Nagel, Th. – 1996, *Veşnice întrebări*, Editura ALL, Bucureşti.
Narly, C. – 1925, *Problema idealului pedagogic*, Editura Institutului de Arte Grafice Viaţa Românească, Iaşi.
Narly, C. – 1980, *Texte pedagogice – antologie*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti.
Narly, C. – 1996, *Pedagogie generală*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti.
Neamţu, C., Gherguţ, A. – 2000, *Psihopedagogie specială – ghid practic pentru învăţământul deschis la distanţă*, Editura Polirom, Iaşi.
Negrescu, D. – 1997, „Introducere. Despre bărbatul ilustrului Imperiu", în Ieronim, *Despre bărbaţii iluştri şi alte scrieri*, Editura Paideia, Bucureşti.
Nicola, I. – 1994, *Pedagogie*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti.
Nicolau, I. – 1998, *Ghidul sărbătorilor româneşti*, Editura Humanitas, Bucureşti.
Nicolescu V., Noveanu, E. – 1996, „Comenius sau permanenţa mesajului umanist", în *Revista de Pedagogie*, nr. 1-6.
Nicolescu, M. – 1995, „Cuvânt introductiv", în *Modelul uman şi idealul educativ*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti.
Nistor, O. – 1992, *Filosofia neokantiană în texte*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti.
Noica, C. – 1969, „Eseu despre înţelesul grec al dragostei de oameni şi lucruri", în Platon, *Lysis*, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti.
Noica, C. – 1975, *Eminescu – sau gânduri despre omul deplin al culturii româneşti*, Editura Eminescu, Bucureşti.
Noica, C. – 1978, *Sentimentul românesc al fiinţei*, Editura Eminescu, Bucureşti.
Noica, C. – 1986, „Cuvânt prevenitor", în Platon, *Republica*, în vol. *Opere*, vol. 5, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti.
Noica, C. – 1993 a, *Carte de înţelepciune*, Editura Humanitas, Bucureşti.
Noica, C. – 1993 b, *Modelul cultural european*, Editura Humanitas, Bucureşti.
Nozick, R. – 1995, „Valoare şi sens", în *Valorile şi adevărul moral*, selecţie, traducere şi note de Valentin Mureşan, Editura Alternative, Bucureşti.

BCU "LUCIAN BLAGA" CLUJ-NAPOCA UNIVERSITY LIBRARY

Okoń, V. – 1978, *Învățământul problematizat în școala contemporană*, Editura Didactică și Pedagogică, București.
Otovescu, D. – 1996, *Probleme fundamentale ale sociologiei*, Editura Scrisul Românesc, Craiova.
Papini, G. – 1991, *Amurgul filosofilor*, Editura Uranus, București.
Pascal, B. – 1978, *Cugetări. Texte alese*, Editura Univers, București.
Pavel, D. – 1997, „Dincolo de bine și de rău – introducere în etica lui Moore", în G.E. Moore, *Principia ethica*, Editura DU Style, București.
Pavelcu, V. – 1976, *Metamorfozele lumii interioare*, Editura Junimea, Iași.
Pavese, C. – 1970, *Dialoguri cu Leuco și alte eseuri*, Editura Univers, București.
Percek, A. – 1987, *Terapeutica naturistă*, Editura Ceres, București.
Pestalozzi, J., H. – 1965, *Texte alese*, studiu introductiv de Iosif Antohi, Editura Didactică și Pedagogică, București.
Petecel, S. – 1980, *Prefață* la *Eneida* de Vergilius, Editura Univers, București.
Petecel, S. – 1988, „Datoria de a fi fericit", în Aristotel, *Etica Nicomahică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București.
Peters, F. E. – 1993, *Termenii filosofiei grecești*, Editura Humanitas, București.
Peters, R. S. – 1966, *Ethics and Education*, G. Allen, London.
Petrovici, I. – 1976, „Eternitate", în antologia *Pagini vechi despre Eminescu*, alcătuită de Gh. Bulgăr, Editura Eminescu, București.
Piaget, J. – 1980, *Judecata morală la copil*, Editura Didactică și Pedagogică, București.
Planchard, E. – 1992, *Pedagogie școlară contemporană*, Editura Didactică și Pedagogică, București.
Platon – 1975, *Protagoras*, în *Opere*, vol. 1, ediția a II-a, Editura Științifică și Enciclopedică, București.
Platon – 1986, *Opere*, vol. 5, Editura Științifică și Enciclopedică, București.
Platon – 1995, *Banchetul*, Editura Humanitas, București.
Plămădeală, A. – 1995, *Tradiție și libertate în spiritualitatea ortodoxă*.

Pleşu, A. – 1988, *Minima moralia*, Editura Cartea Românească, Bucureşti.
Pleşu, A. – 1992, *Pitoresc şi melancolie*, Editura Humanitas, Bucureşti.
Popper, K., R. – 1998, *În căutarea unei lumi mai bune*, Editura Humanitas, Bucureşti.
Posescu, Al. – 1976, „Fr. Bacon ca filosof", în Fr. Bacon, *Despre înţelepciunea anticilor*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti.
Ralea, M. – 1958, *Scrieri din trecut – în literatură şi filosofie*, vol. 3, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti.
Ralea, M. – 1972, *Prelegeri de estetică*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti.
Rassmusen, V. – 1924, *Psychologie de l'enfant. L'enfant entre quatre et sept ans*, Felix Alcan, Paris.
Răduleanu, B. – 1993, „Cuvânt înainte", în A. Schememann, *Euharistia. Taina Împărăţiei*, Editura Anastasia, Bucureşti.
Rădulescu-Motru, C. – 1996, *Eticul românesc. Naţionalismul*, ediţie, studiu introductiv şi note de C. Schifirneţ, Editura Albatros, Bucureşti.
Rădulescu-Motru, C. – 1997, *Timp şi destin*, ediţie, prefaţă şi tabel cronologic C. Schifirneţ, Editura Minerva, Bucureşti.
Rădulescu-Motru, C. – f.a., *Sufletul neamului nostru. Calităţi bune şi defecte*, Editura Anima, Bucureşti.
Rădulescu-Pogoneanu, A., Bogdan E., Bogdan., A. – 1936, *Pe calea cea bună*, ediţia I, Editura Autorilor Asociaţi.
Rădulescu-Pogoneanu, A., Bogdan, E., Bogdan., A. – 1936, *Drum spre suflet*, ediţia I, Editura Autorilor Asociaţi.
Rădulescu-Pogoneanu, A., Bogdan, E., Bogdan., A. – 1936, *Gânduri pentru viaţă*, ediţia I, Editura Autorilor Asociaţi.
Ribot, Th. – 1905,*Essai sur l'imagination créatrice*, Paris.
Rifkin, J. – 1988, „Etica şi embrionul", în rev. *Sinteza*.
Rîmbu, N. – 1997, *Filosofia valorilor*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti.
Rîmbu, N. – 1998, *Prelegeri de hermeneutică*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti.
Robin, L. – 1923, *La pensée greque*, La Renaissance du Livre, Paris.

Roşca, D., D. – 1970, „Ştiinţă şi filosofie", în Clara Dan (coord.), *Ce este filosofia*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti.
Roşca, D.,D. – 1943, *Existenţa tragică*, Fundaţia regală pentru literatură şi artă, Bucureşti.
Rouaud, J. – 1995, *Oameni iluştri*, Editura Dacia, Cluj-Napoca.
Rousseau, J., J. – 1973, *Emil sau despre educaţie*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti.
Sarivan, L. – 1991, „Paradigmă educativă – model educativ – sistem educativ", în *Revista de Pedagogie*, nr. 11.
Savater, F. – 1997, *Etica pentru Amador*, Editura Timpul, Iaşi.
Scheler, M. – 1928, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt Reichl.
Schememann, A. – 1966, *Pour la vie du monde*, Paris.
Schememann, A. – 1993, *Euharistia. Taina Împărăţiei*, Editura Anastastia, Bucureşti.
Schiller – 1826, *Uber naïve und sentimentalische Dichtung*, vol. 18, Cotta.
Schliemann, H. – 1979, *Pe urmele lui Homer*, vol. 1 şi 2, Editura Meridiane, Bucureşti.
Schopenhauer, A. – 1994, *Fundamentele moralei*, Editura Antet.
Schuon, F. – 1994, *Despre unitatea transcendentă a religiilor*, Editura Humanitas, Bucureşti; cuvânt înainte – André Serima.
Seneca – 1967, *Scrisori către Luciliu*, studiu introductiv I. Davidsohn, Editura Ştiinţifică, Bucureşti.
Seneca – 1981, *Scrieri filosofice alese*, Editura Minerva, Bucureşti.
Silone, I. – 1992, *Şcoala dictatorilor*, Editura Dacia, Cluj.
Simenschy, Th. – 1970-1975, *Un dicţionar al înţelepciunii*, vol. 1-4, Editura Junimea, Iaşi.
Simenschy, Th. – 1979, *Un dicţionar al înţelepciunii*, Editura Junimea, Iaşi.
Sofronie – 1977, *Din viaţă şi din duh*, Editura Pelerinul, Iaşi.
Spencer, H. – 1973, *Eseuri despre educaţie*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti.
Spinoza, B. – 1957, *Etica*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti.
Spinoza, B. – 1979, *Tratatul despre îndreptarea intelectului*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti.

Stan, D., – 1993, „De la «minoratul firii» la legea omeniei", în I. Grigoraş, C. Cozma (coord.), *Statutul universal şi specific al valorii morale*, Editura Universităţii Al. I. Cuza, Iaşi.
Stănciulescu, T., D. – 1995, *Miturile creaţiei. Lecturi semiotice*, Editura Performantica, Iaşi.
Stăniloae, D. – 1991, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova.
Stăniloae, D. – 1992, *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica şi mistica*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti.
Stoian, I., M. – 1994, *Dicţionar religios*, Editura Garamond, Bucureşti.
Stoica, Gh., L. – 1995, „Niccolò Machiavelli – teoretician şi filosof al politicii", în N. Machiavelli, *Principele*, Editura Minerva, Bucureşti.
Stoica, M. – 1996, *Psihopedagogia personalităţii*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti.
Stössel, Şt., Ogodescu, D. S. – 1978, *Omul şi universul informaţional*, Editura Facla, Timişoara.
Strauss, Cl. L. – 1978, *Antropologia structurală*, Editura Politică, Bucureşti.
Stroe, C. – 1997, *Din gândirea etică românească*, Casa de editură şi presă „Şansa", Bucureşti.
Şerban, Gh. I. – 1995, „Studiul introductiv", în Sfântul Martinus de Bracara, *Opere morale*, Editura Alter Ego Cristian, Galaţi.
Şerban, M. – 1999, *Sofiologia – o paradigmă a destinului*, Editura Dacia, Cluj-Napoca.
Şora, M. – 1970, *Cunoaştere poetică şi mit în opera lui Lucian Blaga*, Editura Minerva, Bucureşti.
Teoctist – 1995, „Cuvânt înainte", în I.G. Coman, *Probleme de filosofie şi literatură patristică*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti.
Thomas, J. – 1977, *Marile probleme ale educaţiei în lume*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti.
Tsatsos, C. – 1977, *Aforisme şi cugetări*, traducere de I. Brad şi Dumitru Nicolae, Editura Univers, Bucureşti.

BCU Cluj / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Tsatsos, C. – 1979, *Filosofia socială a vechilor greci*, Editura Univers, Bucureşti.
Tudosescu, I. – 1980, *Acţiunea umană şi dialectica vieţii sociale*, Editura Politică, Bucureşti.
Turtureanu, N. – 1999, „În absenţa lecturii", în ziarul *Monitorul*, Iaşi, 26 aprilie.
Tzara, T. – 1963, *Sept Manifestes Dada*, J.J. Pauvert.
Ţuţea, P. – 1992, *Omul. Tratat de antropologie creştină. Problemele sau cartea întrebărilor*, Editura Timpul, Iaşi.
Ulrich, C. – 1996, „Comenius sau legitimarea paradigmei modernităţii în pedagogie", în *Revista de Pedagogie*, nr. 1-6.
Ungureanu, I. – 1990, *Paradigme ale cunoaşterii societăţii*, Editura Humanitas, Bucureşti.
Vasile cel Mare – 1989, *Scrieri*, Partea a II-a, introducere de Iorgu D. Ivan, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti.
Vauchez, A. – 1999, „Sfântul", în J. Le Goff, *Omul medieval*, Editura Polirom, Iaşi.
Vazaca, M. – 1998, „Prefaţă", în R. Chateaubriand, *Geniul creştinismului*, Editura Anastasia, Bucureşti.
Văideanu, G. – 1979, „Die problematik der modernen Welt, das Curriculum und die ständige Weiterbildung; methodologische Betrachtungen", în *Revista Forum*, nr. 3.
Văideanu, G. – 1988, *Educaţia la frontiera dintre milenii*, Editura Politică, Bucureşti.
Vergez, A., Huisman, D. – 1995, *Curs de filosofie*, Editura Humanitas, Bucureşti.
Vergilius – 1980, *Eneida*, Editura Univers, Bucureşti.
Vernant, J. P. – 1995, *Mit şi gândire în Grecia antică*, Editura Meridiane, Bucureşti.
Vianu, T. – 1982, *Studii de filosofia culturii*, Editura Eminescu, Bucureşti.
Vlădulescu, V., D. – 1996, „Prefaţă", în G. Lipovetsky, *Amurgul datoriei*, Editura Babel, Bucureşti.
Vlăduţescu, Gh. – 1972, *Etica lui Epicur*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti.

Vlăduțescu, Gh. – 1995, *Filosofia primelor secole creștine*, Editura Enciclopedică, București.
Vorbeck, M. – 1993, „Competence and Responsability: Education for a United Europe", în Hany, E. A., Heller, K. A. (eds), *Competence and responsibility*, Strasbourg, Council of Europe.
Vovelle, M. – 2000, *Omul Luminilor*, Editura Polirom, Iași.
Vulcănescu, R. – 1970, *Etnologie juridică*, Editura Academiei, București.
Ware, K. – 1996, *Împărăția lăuntrică*, Asociația filantropică medicală creștină *Christiana*, București.
Williams, B. – 1985, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Collins and Harvard University Press, London.
Williams, B. – 1993, *Introducere în etică*, Editura Alternative, București.
Willmann, O. – 1897, *Geschichte der Idealismus*, vol. 3, Druck und Verlag voin Friedrich Bieweg und Sohn, Braunschweig.
Winkler E. R. – f.a., *From Kantianism to Contextualism: The Rise and Fall of the Paradigm Theory in Bioethics*.
Wunenburger, J. J. – 1993, *Questions d'ethique*, Presses Universitaires de France, Paris.
Würtz, B. – 1992, *New Age*, Editura de Vest, Timișoara.
Yannaras, Ch. – 1996, *Abecedar al credinței*, Editura Bizantină, București.
Zamfir, C. – 1999, *Spre o paradigmă a gândirii sociologice*, Editura Cantes, Iași.
Zamfir, C., Vlăsceanu, L. (coord.) – 1993, *Dicționar de sociologie*, Editura Babel, București.
Zamfirescu, V., D. – 1967, „Contraidealul moral", în *Revista de Filosofie*, nr. 5.
Zumthor, P. – 1998, *Babel sau nedesăvârșirea*, Editura Polirom, Iași.

TIPARUL EXECUTAT LA
IMPRIMERIA EDITURII UNIVERSITĂȚII
„ALEXANDRU IOAN CUZA" DIN IAȘI
6600 Iași, Păcurari 9, tel./fax (0232) 314 947
e-mail: editura_uaic@mail.com

Format: 61×86/16
Coli tipo: 20,25
Apărut: 2002
Comanda: 1388

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Mai limpede decât în urmă cu câțiva ani *se poate constata acum ce catastrofe latente sau manifeste au fost generate de deformarea și falsificarea idealurilor.* Folosirea abuzivă a idealurilor, față de care mai ales oamenii tineri sunt receptivi, a fost dintotdeauna apanajul unor demagogi și dictatori influenți care, apelând la cele mai înalte idealuri, nu au făcut altceva decât să le distrugă. [...] Nu există pericol mai mare decât acela de a distruge valori, cum sunt omenia ori iubirea aproapelui, acționând chiar în numele acestora."

Wolfgang KRAUS

Editura Universității
„Alexandru Ioan Cuza"
Iași

ISBN 973-8243-64-5

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY